شرح التدمرية

(تحقيق الإثبات للأسماء والصفات
وحقيقة الجمع بين القدر والشرع)

لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

تأليف

أ. د. محمد بن خليفة التميمي

المجلد الأول

دار إيلاف الدولية
للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
(١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م)

دار إيلاف الدولية
للنشر والتوزيع

فرع الجهراء : مجمع جديع المخيال - الدور الأول مقابل جمعية الجهراء
هاتف : ٢٤٥٥٧٥٥٩-٩٦٩٩٩١٨٢/٠٠٩٦٥
فرع حولي : شارع المثنى - بجوار مجمع البدري
هاتف : ٢٢٦٤١٧٩٧-٩٨٨٥٦٥٠٥/٠٠٩٦٥

(دار وقفية دعوية)
المدير العام : د . فرحان بن عبيد الشمري
falaslmi@gmail.com

مقدمة الشارح

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفرُه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا؛ مَن يهده الله فلا مُضِلَّ له، ومَن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، ثم أما بعد:

أَوَدُّ قَبل الشروع -بإذن الله تعالىٰ- في شرح الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ، أن أُقَدِّم بثلاث مقدمات:

المقدمة الأولىٰ: أهمية طلب العلم.

لا بد أن نُذَكِّر أنفسنا بِعِظَم الأمانة التي نَصَّبنا أنفسنا لها، واستجبنا فيها لنداء الله تعالىٰ، وهي: حمل العلم وتعليمه.

قال الله جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢].

فهذه الآية الكريمة قد أشارت إلىٰ أمرين:

الأمر الأول: أمانة التحمل في قوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟﴾.

والأمر الثاني: مسئولية الأداء في قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا۟﴾.

ولا بد من التحمل والفقه أَوَّلًا قبل الأداء والبلاغ والبيان، ونحن نعلم أن هذا الأمر شريف وعظيم، فالله قد امتن علىٰ نبيه بتعليمه ما لم يَعلم من قبل، فقال جل وعلا: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾ [النساء: ١١٣].

ونحن طلبة العلم إذ نسلك هذا المسلك فإننا نزداد من هذا العلم ونتزود منه ولا شك، وكلما ازددنا علمًا كلما ازددنا شرفًا ورفعة في الدنيا والآخرة وقربًا من الله تعالىٰ؛ وذلك لابد فيه من شرطين:

الشرط الأول: الإخلاص.

والشرط الثاني: إتباع العلم العمل.

قال جل جلاله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [المجادلة ١١].

وفي الحديث: «**أن نافع بن عبد الحارث لقي عُمر بعُسْفان، وكان عمر يستعمله علىٰ مكة، فقال: مَن استعملت علىٰ أهل الوادي؟ فقال: ابن أبزىٰ. قال: ومَن ابن أبزىٰ؟ قال: مَولىٰ من موالينا. قال: فاستخلفت عليهم مولىٰ؟ قال: إنَّه قارئ لكتاب الله عز وجل، وإنه عالم بالفرائض، قال عمر: أَمَا إنَّ نبيّكم صلى الله عليه وسلم قد قال: «إنَّ اللهَ يَرفع بهذا الكتاب أقوامًا، ويَضع به آخرين**»[(١)].

وطالب العلم حري أن يكون أخشىٰ الناس لله، وأَتْبَع الخلق لطاعته؛ قال جل وعلا: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر: ٢٨]، وتأَمَّل قولَه تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ [الزمر: ٩]؛ لتتبين الفرق بين مَن عَلِم وبَين مَن لم يَعلم.

وقد قرن الله جل جلاله شهادته بشهادةِ الملائكة -الذين هم عباده المكرمون- وشهادةِ أهل العلم له جل وعلا بالألوهية؛ فقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران: ١٨].

والإنسان يجب أن ينظر إلىٰ نفسه قبل سلوك طريق طلب العلم؛ هل حاله بعد

(١) أخرجه مسلم (٨١٧).

أن قطع فيه مراحل كحاله قبل الطلب؟!

والطالب الذي وَفَّقَه الله وحَصَّل شيئًا من العلم الشرعي؛ عليه أن يَنظر إلىٰ أقرانه الذين كانوا معه في الدراسة أو في بداية الطلب ونشأ بينهم، ولم يُكملوا السَّير فيه؛ ليعلم أن الله قد اختاره دون غيره من أقرانه لسلوك ذلك السبيل العظيم المُوَصِّل إلىٰ الجنة، وليضع نُصب عينيه ما رواه أبو داود والترمذي عن كثير بن قيس، قال: «**كنت جالسًا مع أبي الدرداء في مسجد دمشق، فجاءه رجل، فقال: يا أبا الدرداء: إني جئتك من مدينة الرسول ﷺ لحديثٍ بَلغني أنَّك تُحدثه عن رسول الله ﷺ ما جئت لحاجة، قال: فإني سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «مَن سلك طريقًا يَطلب فيه علمًا سَلَكَ الله به طريقًا مِن طُرُق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإنَّ فضل العالم علىٰ العابد كفضل القمر ليلة البدر علىٰ سائر الكواكب، وإنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يُوَرِّثوا دينارًا ولا دِرهمًا؛ وَرَّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر**»[(١)].

فلا شكَّ أن ميراث المرء يناله في الدنيا أقرب الناس إليه؛ وهذا يدل علىٰ أن أهل العلم هم أقرب الناس للنبي ﷺ، والنبي إنما وَرَّث هذا العلم وخَلَّفه؛ وطلاب العلم هم الذين حملوا ميراثه، وهذا فضل عظيم وشرف رفيع.

ففضل العلم معلوم، ومهما بذل طالب العلم مِن وقت وجهد فهو في نجاح وفلاح، وهو في طريق عليه أن يلزمه ولا يحيد عنه أبدًا؛ فإن نهايته إلىٰ جنة الله ورضوانه، وقد بَشَّره النبيُّ ﷺ بقوله: «**مَن يُرِد الله به خيرًا يُفقهه في الدين، وإنما أنا**

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في المشكاة (ص٢١٢).

قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة علىٰ أمر الله، لا يَضُرهم مَن خالفهم، حتىٰ يأتي أمر الله»(١)، فالله قد أراد بطالب العلم الخير وأراده له.

ولينظر طالب العلم إلىٰ حاله وحال عَوَامِّ الناس وجُهَّالهم؛ ليعلم أنه في منزلة رفيعة وشأن عظيم قد اختاره الله له ويَسَّره وهَيَّأه له، لذا يقول ﷻ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨].

وهذا الشرف الذي جاءت به النصوص لا شك أنه عظيم، وفضل من الله جليل، حقه أن يُرعىٰ، وأن يُحرص علىٰ نَيله وتحصيله، وقد قَسَّم النبيُّ ﷺ الناس إلىٰ ثلاثة أصناف؛ فقال: **«مَثَلُ ما بَعثني الله به من الهدىٰ والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا، فكان منها نقيَّة، قَبِلت الماء، فأنبتت الكلأ والعُشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس؛ فشَربوا وسَقُوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرىٰ، إنما هي قِيعان لا تُمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مَثَلُ مَن فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعَلِم وعَلَّم، ومَثَل مَن لم يرفع بذلك رأسًا، ولم يَقبل هدىٰ الله الذي أرسلت به»**(٢).

فقسم النبيُّ ﷺ السامعين لهذا العلم والهدىٰ إلىٰ ثلاثة أصناف:

الأول: (الأرض الطيبة)، وهم مَن أعطاهم الله ذكاء وزكاء؛ فأعطاهم ذكاء استطاعوا به أن يحفظوا العلم وأن يحصلوه ويدركوا به مسائله. وأعطاهم زكاء حملهم علىٰ العمل بالعلم والدعوة إليه وتبليغه.

والثاني: (أجادب، أمسكت الماء)، وهم الذين أُوتوا ذكاء ولم يُؤتوا زكاء؛ فاستطاعوا بذكائهم أن يحفظوا العلم، وأن يدركوا مسائله، لكنهم لم يستفيدوا به في

---

(١) أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧) من حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه البخاري (٧٩)، ومسلم (٢٢٨٢) من حديث أبي موسىٰ الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ذات أنفسهم، وإنما حفظوه ليستفاد منه غيره؛ كما قال ﷺ: «**نَضَّر الله امرءًا سمع منا حديثًا، فحفظه حتىٰ يبلغه، فرب حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه**»[(١)].

والثالث: (قيعان)، وهم مَن حرموا الذكاء والزكاء، فلم يُحَصِّلوا العلم وبالتالي لم يعملوا به.

لذلك لا بد أن يحرص طالب العلم علىٰ أن يكون من الصنف الأول.

وأما أفضل طريقة لتحصيل العلم والاستفادة منه: هي كما قال ابن القيم: «وللعلم سِتُّ مَرَاتِب:

أولها: حُسْن السُّؤَال.

الثَّانِيَة: حُسْن الإنصات.

الثَّالِثَة: الاستماع.

الرَّابِعَة: حُسْن الفَهم.

الْخَامِسَة: الحِفْظ.

السَّادِسَة: التَّعْلِيم، وَهِي ثَمَرَته، وَهِي الْعَمَل بِهِ ومراعاة حُدُوده.

فَمن النَّاس مَن يُحرمه لعدم حُسْن سُؤَاله، إمَّا لأنه لَا يَسأل بِحَال أَوْ يسأل عَن شَيْء وَغيره أهم إليه مِنْهُ؛ كمن يَسْأَل عَن فضوله الَّتِي لَا يَضر جَهلُه بهَا ويدع مَالا غِنىٰ لَهُ عَن مَعْرفَته. وَهَذِه حَال كثير من الْجُهَّال المُتعلمين.

وَمن النَّاس مَن يُحرمه لِسُوء إنصاته؛ فَيكون الْكَلَام والمماراة آثَرَ عِنْده وَأحبَّ إليه من الإنصات، وَهَذِه آفَة كامنة فِي أكثر النُّفُوس الطالبة للْعلم، وَهِي تمنعهم علمًا

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٦٠)، والترمذي (٢٦٥٦) من حديث زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

كثيرًا»[(١)].

فإذا طبق طالب العلم هذه المراتب فهو أهل لِنَيْل العِلم.

فأولًا: حُسن الإنصات، وهذا يُستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۝٣٧﴾ [ق: ٣٧]، فليحرص طالب العلم جيدًا علىٰ أن يسمع قبل أن يتكلم.

ثانيًا: حُسن السؤال، فعَنْ مُغِيرَةَ قَالَ: قِيلَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: كَيْفَ أَصَبْتَ هذا العِلمَ؟ قال: «بِلِسَانٍ سَؤُولٍ، وَقَلْبٍ عَقُولٍ»[(٢)].

وقالت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «نِعم النساءُ نِساءُ الأنصار؛ لم يَمنعهن الحياء أن يَتفقهن في الدِّين»[(٣)].

وقال مجاهد: «لا يتعلم العلمَ مُسْتَحْيٍ ولا مستكبرٌ»[(٤)].

وكما جاء في الحديث: «**شِفَاءُ العِيِّ السُّؤال**»[(٥)].

ثالثًا: حُسن الفهم، ويستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۝٣٧﴾ [ق: ٣٧]؛ فلا بد من حسن الفهم ومعرفة المسائل والأقوال والأدلة.

رابعًا: الحفظ والكتابة، فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: قال النَّبِيُّ ﷺ: «**قَيِّدُوا**

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم، بتصرف يسير (١/ ١٦٩).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة (٢/ ٩٧٠).

(٣) أخرجه البخاري (١/ ٣٨) تعليقًا، ومسلم موصولًا (٣٣٢).

(٤) أخرجه البخاري (١/ ٣٨) تعليقًا.

(٥) أخرجه أبو داود (٣٣٦)، والدارمي (٧٧٩)، وابن ماجة (٥٧٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجة (٤٦٤).

العِلْمَ بِالْكِتَابِ»[١].

وكما روي عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال:

العِلْمُ صَيدٌ والكِتابةُ قَيدُهُ ... قَيِّدْ صيودكَ بالحِبالِ الواثِقَة
فَمِنَ الحَماقَةِ أَنْ تَصيدَ غَزالَةً ... وتَرُدَّها بَينَ الخَلائقِ طالِقة

وكما قال الخليل بن أحمد: «ما سمعت شيئًا إلا كتبتُه، ولا كتبت شيئًا إلا حفظته، ولا حفظت شيئًا إلا انتفعتُ به»[٢].

خامسًا: السعي لتعليمه، فإذا أراد طالب العلم أن يبقىٰ ما تعَلَّمه، فعليه أن يبذله، كما قال عليٌّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «العلم يزكو علىٰ الإنفاق»[٣].

فالشيخ والمُعَلِّم هو الطالب الأول، وهو أول مُستفيد من العلم الذي يشرحه وينشره.

ومن نظر إلىٰ مَن اشتغل عن العلم بوظيفة ودنيا يرىٰ أنه ينسىٰ العلم سريعًا، ويرجع إلىٰ الحال التي كان عليها قبل الطلب.

سادسًا: العمل به، كما قال عليُّ بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «هتف العلم بالعمل؛ فإن أجابه، وإلَّا ارتحل»[٤].

فإذا حرص طالب العلم علىٰ تطبيقه والعمل به، فهذا أدعىٰ لبقائه؛ فقدر العلم ومنزلته وطلبه يرتقي بهذه المرتبة.

---

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (١١/ ٢٣٤)، وصححه الألباني في الصحيحة (٢٠٢٦).

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في تقييد العلم (ص١١٤).

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية (١/ ٨٠)، والخطيبُ البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ١٨٢- ١٨٣) برقم (١٧٦)، والمزي في تهذيب الكمال (٢٤/ ٢٢٠).

(٤) اقتضاء العلم العمل (ص٣٥).

وضد هذه المراتب الست موانعُ تَصُدُّ عن تحصيل العلم وتصرف عن طلبه أو بقائه.

ولا بد لطالب العلم من آداب حتىٰ يتأدب بأخلاق أهل العلم، وأهمها:

أولها: الإخلاص، وهو عزيز، وعلىٰ الإنسان أن يجاهد نفسه في تحصيله؛ ليكون كل عمله لوجه الله، وخاصة طلبه للعلم وبذله، والأمر -كما قال عن سفيان الثوري-: «ما عالجتُ شيئًا أشدَّ عليَّ مِن نيتي؛ لأنَّها تَنقلب عليَّ». وعن يوسف بن أسباط، قال: «تخليص النية من فسادها أشد علىٰ العاملين من طول الاجتهاد»(١).

ويُشترط في العبادات -حتىٰ يَقبلها الله عَزَّوَجَلَّ، ويُثيب عليها العبد- شرطان:

الشرط الأول: الإخلاص لله عَزَّوَجَلَّ؛ قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، ومعنىٰ الإخلاص هو: أن يكون مراد العبد بجميع أقواله وأعماله الظاهرة والباطنة ابتغاء وجه الله تعالىٰ؛ قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ٩﴾ [الإنسان: ٩]، وعن عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «**إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ؛ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَىٰ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**»(٢).

وعن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: «أَنَا أَغْنَىٰ الشُّرَكَاءِ عَنْ الشِّرْكِ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِي غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ**»(٣).

الشرط الثاني: مُوافقة العمل للشرع الذي جاء به النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فقد جاء في الحديث

(١) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (١/ ٧٠).
(٢) أخرجه البخاري (بدء الوحي/ ١).
(٣) أخرجه مسلم برقم (٢٩٨٥).

عن النبي ﷺ: «**مَن عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ**»[(١)].

قال الإمام ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا الحديث أصلٌ عظيم من أصول الإسلام، وهو كالميزان للأعمال في ظاهرها، كما أن حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**» ميزان للأعمال في باطنها، فكما أن كل عمل لا يُراد به وجه الله تعالىٰ فليس لعامله فيه ثواب، فكذلك كلُّ عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود علىٰ عامله، وكل مَن أحدث في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فليس من الدين في شيء»[(٢)].

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الله جعل الإخلاص والمتابعة سَبَبًا لقبول الأعمال، فإذا فقد لم تُقبل الأعمال»[(٣)].

فاحرص -يا طالب العلم- علىٰ الإخلاص وإصلاح الطوية وترك المعاصي؛ فقد قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

شَكَوْتُ إلَىٰ وَكِيعٍ سُوءَ حِفْظِي ... فَأَرْشَدَنِي إلَىٰ تَرْكِ المعَاصِي
وَأَخْبَرَنِي بِأَنَّ العِلْمَ نُورٌ ... ونورُ الله لا يُهدىٰ لعاصي

فلا يمكن أن يجتمع النور والظلمة معًا.

فليس من الحكمة أن يقوم الغارس ببذر الأرض قبل حرثها وإصلاح بيئتها؛ لذا مَن طلب العلم فعليه أن يُصلح نيته ويَعمل علىٰ تهذيب نفسه؛ لكي يُحَصِّل العلم ويعود عليه بالنفع.

وليس طالب العلم بمعصوم، ولكن حياة القلب كحياة البدن، فالبدن لا يقوم إلا بالغذاء النافع (الطعام والشراب) وحميته مما يضرُّه، واستفراغ الفاسد منه؛ كالبول

---

(١) أخرجه مسلم (١٧١٨) من حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا.
(٢) جامع العلوم والحكم (ص٥٩).
(٣) الروح (ص١٣٥).

والبراز والعرق. وهذا ما يحرص عليه أطباء البدن.

ويقابل إصلاح البدن إصلاح الرُّوح والنفس، وهو ما يقوم به العلم النافع والعمل الصالح.

فالله قد أودع في الإنسان قُوَّتين: قوة في النظر وقوة في الإرادة، والشيطان لا يَدخل علىٰ الإنسان إلا منهما؛ أي: من باب الشبهة التي تتسلط علىٰ نظره، ومن باب الشهوة في الحرام التي تتسلط علىٰ إرادته.

والشبهات المُضللة تُدفع بالعلم النافع، والشهوات المحرمة تُدفع بالعمل الصالح.

فالدواء النافع هو في طلب العلم ولزوم الطاعة والحرص عليها.

والأمر ليس هينًا في البداية، ولكنه يحتاج إلىٰ مجاهدة حتىٰ تألفه النفس؛ وساعتها لن تبغي به بديلًا.

فإذا صحت النفس واستقامت علىٰ العلم النافع والعمل الصالح؛ لن تبغي به بديلًا.

فهذا سبيل طالب العلم الذي يجب عليه أن يجاهد في مدارسته، وأن يثني الركب في مجالس العلماء من أجل تحصيله.

فإذا انشغل المسلم بطلب العلم؛ فلن يكون عنده وقت لتفكير فاسد في شبهة أو انشغال بشهوة محرمة.

فالنفس إن لم تشغلها بالطاعة شغلتك بالمعصية، ولذلك قال ﷺ: «**أصدق الأسماء: حارثٌ وهَمَّامٌ**»[(١)]؛ لأن الإنسان في فكر دائم وعمل دائب.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (٨١٤)، وأحمد في المسند (١٩٠٣٢)، وأبو داود في سننه (٤٩٥٠)، وحسنه الألباني في الصحيحة (١٠٤٠).

ثم لا بد من استفراغ الفاسد؛ لأن الإنسان من طبعه التقصير، والخطأ يلازمه في كثير من أحواله، فيستفرغ ما دخل علىٰ النفوس من أمور لا يرضاها الله تعالىٰ- بالتوبة والاستغفار، فعن أبي مُوسىٰ الأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**إِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ؛ لِيَتُوب مُسيءُ النَّهَارِ، وَيبْسُطُ يَدهُ بالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حتَّىٰ تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِن مغْرِبِها**»(١). فباب التوبة مفتوح علىٰ مدار الوقت، وليس بين العبد وبين ربه واسطة، وهو جل وعلا ينادي علىٰ عباده كل ليلة ليسألوه ويستغفروه؛ فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: «**يَنزل ربُّنا- تبارك وتعالىٰ- كُلَّ ليلة إلىٰ السماء الدُّنيا حِين يَبقىٰ ثُلُثُ الليل الآخر يقول: مَن يَدعوني، فأستجيبَ له؟ مَن يسألني فأعطيَه؟ مَن يَستغفرني فأغفرَ له؟**»(٢).

فالله غفور رحيم؛ يغفر الذنوب، بل يُبدلها حسنات كرمًا منه سبحانه، كما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٨- ٧٠].

فطالب العلم بحاجة بعد الإخلاص إلىٰ تطهير النفس وتهيئتها لتَقَبُّل العلم.

والذي يفسد علىٰ طلاب العلم أمر التحصيل: أمراض النفوس وعللها التي تحمل علىٰ الكسل، ومصاحبة رفقاء السوء، والوقوع في المعاصي.

ولا نجاة لنا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بصلاح النفوس؛ قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿٨٧﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الشعراء: ٨٧- ٨٩]؛

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧٥٩).

(٢) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

والقلب لا يكون سليمًا إلا بالسلامة من الشرك والشبهة والحسد والغل والمعاصي.

ومن حفظ طالب العلم لنفسه وعمله علىٰ صلاحها: ألا يصاحب إلا الأخيار الذين يعينونه علىٰ الطلب؛ لقوله ﷺ: «**الْمَرْءُ عَلَىٰ دِينِ خَلِيلِهِ؛ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلُ**»(١).

وأما ما يفعله طلاب العلم من الجلوس مع أقرانهم؛ ليتدارسوا مسائل العلم، دون الذهاب إلىٰ مجالس العلماء؛ فهذه آفة يجب التنبه لها؛ لأنهم جميعًا صغار أَغْرار في بداية الطلب؛ فيُضيعون الأوقات، ولا يُحْكِمون ما يتدارسونه، وقد يكون فهم أحدهم أسوأ من فهم الآخر، فلا يزدادون إلا سوء فهم وبُعدٍ عن الطلب الصحيح، وقد يكون هذا سببًا في انحرافهم عن الفهم المستقيم.

وكذلك لا بد لطالب العلم أن يكون كسبه طيبًا حلالًا، فإن هذا مما يعينه علىٰ الطلب والتحصيل؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «**إنَّ الله تعالىٰ طَيِّبٌ لا يَقبل إلا طيبًا، وإنَّ الله أمر المؤمنين بما أمر به المُرسلين؛ فقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾** [المؤمنون: ٥١]، **وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾** [البقرة: ١٧٢]، **ثم ذكر الرجلَ يُطيل السفر، أشعث، أغبر، يَمد يديه إلىٰ السماء: يا رب، يا رب، ومَطعمه حرام، وملبسه حرام، وغُذي بالحرام، فأنَّىٰ يُستجاب له؟!**»(٢).

ثم علىٰ طالب العلم بعد حفظ نفسه من فتنة الشبهات والشهوات- أن يحفظ وقته؛ فلا يضيعه فيما لا يفيد، ولا يضيع لحظة بدون فائدة، وليحذر فضول الطعام والشراب والنوم، وليأخذ نفسه بالمجاهدة حتىٰ تألف الطاعة وحفظ الوقت؛ كما قيل:

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٨٣٩٨)، والترمذي (٢٣٧٨)، وأبو داود (٤٨٣٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٥٤٥)، والصَّحيحة (٩٢٧).

(٢) أخرجه مسلم (١٠١٥).

والنفس كالطفل إن تهمله شَبَّ علىٰ	حُبِّ الرضاع وإن تَفطمه ينفطم
وجاهد النفس والشيطان واعصهما	وإن هما مَحَضَّاك النصح فاتَّهِم

فعليك بتنظيم الوقت، فأول النهار بعد الفجر للحفظ والاستذكار. ووسط النهار للكتابة والتصنيف.

إلىٰ جملة آداب يجدها طالب العلم مبسوطة في كتب أهل العلم التي ذكرت آداب طلب العلم والسبيل إلىٰ تحصيله.

هذا، والعلم يحتاج إلىٰ الصبر وحبس النفس عليه وتحمل المشقة علىٰ سبيل تحصيله؛ ليكون ما يطلبه معينًا له علىٰ فهم هذا الدين؛ وقد قال ابن القيم عن الصبر: «إنَّه يُورث صاحبه درجة الإمامة؛ سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية- قَدَّس الله رُوحه- يقول: بِالصَّبر واليقين تُنال الإمامة في الدِّينِ. ثم تلا قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]»[(١)].

فالأمر جِدٌّ لا هزل فيه، علىٰ حَدِّ قول الشاعر:

قد هَيَّؤُوك لأمرِ لو فَطنت له	فاربأ بنفسك أن تَرعىٰ مع الهَمَلِ

وعن إبراهيم بن عيسىٰ، عن عبد الله بن مسعود أنه قال لأصحابه: «كُونوا ينابيع العلم، مصابيح الهدىٰ، أحلاس البيوت، سُرُجَ الليل، جُدُدَ القلوب، خُلْقان الثياب؛ تُعرفون في السماء وتَخفون علىٰ أهل الأرض»[(٢)].

لذا نجد طالب العلم من أحسن الناس، وقلبه من أطهر القلوب ونفسه من أنقىٰ النفوس؛ لأنه دائمًا متجدد في إيمانه يسمع ويدرس ويذاكر كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

وهناك أنواع لا يَصلحون لحمل العلم:

---

(١) مدارج السالكين لابن القيم (٢/ ١٥٣).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١/ ٥٠٧).

النوع الأول: مَن جعل هذا العلم مطيَّة لدنياه.

النوع الثاني: رجل مُنقاد لشهوته.

النوع الثالث: رجل ذو هِمَّة وَضِيعة.

النوع الرابع: ورجل همه كسب المال وجمعه؛ فهو يريد أن يكون صاحب دنيا؛ كتاجر ونحو ذلك.

فإذا أراد أحد هذه الأصناف أن يطلب العلم؛ فليعلم أنه سيكون في واد والعلم في واد آخر.

وهناك أربعة أصناف ضد أهل العلم؛ يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال محمدُ بن الفضل: ذهابُ الإسلام علىٰ يدي أربعة أصنافٍ من الناس: صنفٍ لا يعملون بما يعلمون، وصنفٍ يَعملون بما لا يعلمون، وصنفٍ لا يتعلَّمون ولا يعملون، وصنفٍ يمنعونَ الناسَ من التعلُّم»[(١)].

قلتُ -أي: ابن القيم-: الصنفُ الأول: مَن له علمٌ بلا عمل؛ فهو أضرُّ شيءٍ علىٰ العامَّة، فإنه حجَّةٌ لهم في كلِّ نقيصةٍ ومَبْخَسَة.

والصنفُ الثاني: العابدُ الجاهل؛ فإنَّ الناسَ يُحسنون الظنَّ به؛ لعبادته وصلاحه، فيقتدون به علىٰ جهله.

وهذان الصنفان هما اللذان ذكرهما بعضُ السَّلف في قوله: «احذروا فتنةَ العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإنَّ فتنتهما فتنةٌ لكل مفتون»[(٢)]؛ فإنَّ الناسَ إنما يقتدون

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية (١٠/ ٢٣٣)، والبيهقي في الشُّعب (٤/ ٤٣٠).

(٢) أخرجه نعيم بن حماد في زوائده علىٰ الزهد لابن المبارك (٧٥)، وأحمد في العلل (٣/ ١١٨- رواية عبد الله)، وابن أبي حاتم في تقدمة الجرح والتعديل (٨٨)، وغيرهم عن سفيان الثوري قال: كان يُقال...، فذكره، وأخرجه البيهقي في المدخل (٤٤٣) عن الشعبي.

بعلمائهم وعبَّادهم، فإذا كان العلماءُ فَجَرةً والعبَّادُ جَهَلةً عمَّت المصيبةُ بهما وعَظُمَت الفتنةُ علىٰ الخاصَّة والعامَّة.

والصنفُ الثالث: الذين لا علمَ لهم ولا عمل، وإنما هم كالأنعام السائمة.

والصنفُ الرابع: نُوَّابُ إبليس في الأرض؛ وهم الذين يثبِّطون الناسَ عن طلب العلم والتفقُّه في الدين، فهؤلاء أضرُّ عليهم من شياطين الجنِّ، فإنهم يحُولون بين القلوب وبين هدىٰ الله وطريقه.

فهؤلاء الأصنافُ الأربعةُ الذين ذكرهم -رحمةُ الله عليه- كلُّهم علىٰ شفا جُرفٍ هار، وعلىٰ سبيلِ هَلَكة، وما يَلقىٰ العالِمُ الداعي إلىٰ الله ورسوله ما يلقاه من الأذىٰ والمحاربة إلا علىٰ أيديهم، والله يَستعملُ من يشاءُ في سخطه كما يستعملُ مَن يحبُّ في مرضاته؛ إنه بعباده خبيرٌ بصير.

ولا ينكشفُ سرُّ الطوائف المنحرفة وطريقتُهم إلا بالعلم؛ فعاد الخيرُ بحذافيره إلىٰ العلم ومُوجبه، والشرُّ بحذافيره إلىٰ الجهل ومُوجبه»(١).

وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنَّ أخوف ما أخاف عليكم ثلاثة: منافق يَقرأ القرآن لا يخطئ فيه واوًا ولا ألفًا؛ يجادل الناس أنه أعلم منهم؛ ليضلهم عن الهدىٰ، وزَلَّة عالم، وأئمة مُضلون»(٢).

وقال ابن المبارك:

وهــلْ أفســدَ الــدينَ إلا الملــوكُ ... وَأحبــارُ سُــوءٍ وَرُهبانها
فبــاعُوا النفــوسَ ولــمْ يربحَــوا ... ولــمْ تغــلُ في البيــع أثمانها
لقــد وقــع القــوم في جيفــةٍ ... يَبــين لــذي اللُّــبِّ إنتانُها

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم (١/ ٤٥٥، ٤٥٦)، بتصرف واختصار.

(٢) أخرجه الفريابي في صفة النفاق وذم المنافقين (ص٧١).

لذلك كان هم السلف الصالح هو قيام الدِّين.

فالعبرة بقيام هذا الدين وإرجاع الناس إليه، وليست العبرة بتكثير الأتباع والاغترار بهم؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣].

فلا ينبغي أن نعمل علىٰ تجميع الناس كيفما اتفق، وإنما الواجب أن نعمل علىٰ أن يهتدي الناس للدين الحق القائم علىٰ التمسك بالكتاب والسنة.

وكما يقول عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «النَّاس ثلاثة: فعالم ربَّانيٌّ. ومتعلِّم علىٰ سبيل نجاة. وهمج رعاع أتباع كلِّ ناعق؛ لم يَستضيئوا بنور العلم، ولم يَلجؤوا إلىٰ ركن وثيق...»[(١)].

فالعالم الرباني: هو الذي عَلِم وعمل ودعا وعَلَّم.

والمتعلم علىٰ سبيل نجاة: هو الذي يسلك في طلبه طريق العلماء الرَّبانيين.

وهمج رعاع: هم كَذُباب القُرىٰ، حمقىٰ لا عقول لهم؛ لذا فهم أتباع كل ناعق لا يُميزون بين الحق والباطل.

وبالمجمل فإن طلب العلم لا شك أنه عظيم، ومع ذلك فمسؤوليته كبيرة، فإذا لم يعطه الطالب حقه من الرعاية تَحَمُّلًا؛ فكيف في المستقبل يكون أهلًا لأدائه؟! إذ فاقد الشيء لا يعطيه، وكل إناء بالذي فيه يَنضح.

فهذه مقدمة أردت أن أُقَدِّم بها بين يدي شرح هذا الكتاب؛ لتكون حافزًا لإخواني علىٰ طلب العلم، والمثابرة عليه والجد في تحصيله، والله الموفق والهادي علىٰ سواء السبيل.



(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١/ ٧٩)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٠/ ٢٥٥).

المقدمة الثانية: مناهج الناس في مسائل العقيدة.

فلا بد من إعطاء نبذة عن المناهج التي انقسم إليها الناس عند الخوض في هذه المسائل: فحقيقة الخلاف والنزاع قائم بين منهجين لا ثالث لهما، قال شيخ الإسلام ابن تيمية موضحًا هذه الأقسام: «الفرق بين المنهاج النبوي الإيماني العلمي الصلاحي والمنهاج الصابئ الفلسفي[١] وما تشعب عنه من المنهاج الكلامي

---

(١) هناك نوعان من الفلسفة:

١- الفلسفة اليونانية.

٢- الفلسفة الهندية.

فالفلسفة اليونانية: قامت علىٰ جانب العلم، فهي تنبني علىٰ أمور علمية، ويقسمون العلوم إلىٰ ثلاثة أقسام: (علوم إلهية، وعلوم رياضية، وعلوم طبيعية).

فالعلوم الطبيعية: كطبيعة الأرض وطبيعة الإنسان، وتسمىٰ حديثًا: (علوم الفيزياء)، والعلوم الرياضية: كالحساب والهندسة، والعلوم الإلهية هي ما يتعلق بالله تعالىٰ وشريعته.

وهذه القسمة لا إشكال فيها، ولكن الإشكال في أنهم يقولون: إن العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية علوم صادقة، وأما العلوم الإلهية فإنها علوم كاذبة.

وهذا يرجع إلىٰ مبدأين عندهم:

المبدأ الأول:

وهو أن العلم إنما يُطلق علىٰ المحسوس المشاهد فقط (والذي يسمىٰ اليوم بالعلم التجريبي)، وهذا معناه إلغاء (عالم الغيب).

المبدأ الثاني:

أن مصدر العلم هو الإنسان ذاته، وهذا معناه (إبطال الوحي).

هذان هما الأساسان اللذان تقوم عليهما فلسفة اليونان، والتي تأثر بها أهل البدع والضلال.

وإذا تكلم هؤلاء الفلاسفة في الإلهيات فإنما يتكلمون علىٰ طريقة الفرضيات -أي علىٰ سبيل التوهم، لا علىٰ الحقيقة-؛ لأن هذه الأمور ليس لها وجود في الخارج، فإذن هي غير موجودة عندهم.

لأن مراتب الوجود أربعة: (الوجود الذهني والوجود العيني والوجود اللفظي والوجود الخطي)، فالشيء الموجود في الذهن فقط، وليس له وجود في الخارج يسمىٰ وجوده بالوجود الذهني، وإذا كان هذا الشيء موجودًا في الخارج يسمىٰ وجوده بالوجود العيني، وعندما تتكلم به يسمىٰ وجوده

=

والعبادي المخالف لسبيل الأنبياء وسنتهم، وذلك أن الأنبياء عليهم السلام دعوا الناس إلىٰ عبادة الله أولًا بالقلب واللسان، وعبادته متضمنة لمعرفته وذكره، فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله والعمل لله»[(١)].

فالمنهج الأول: المنهاج النبوي الإيماني:

وهو منهج الأنبياء والرسل من أولهم إلىٰ آخرهم، القائم علىٰ العلم والعمل معًا، وهذا ما عناه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وذلك أن الأنبياء عليهم السلام دعوا الناس إلىٰ عبادة الله أولًا بالقلب واللسان، وعبادته متضمنة لمعرفته وذكره، فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله والعمل لله».

وهؤلاء هم أهلُ السنَّة الذين اعتنوا بالعلمِ والعمل معًا.



= بالوجود اللفظي، وعندما تكتبه يسمىٰ وجوده بالوجود الخطي.

وعند هؤلاء الفلاسفة لا وجود حقيقي لله، والكلام عنه إنما هو في الأذهان فقط، وكل من تأثر بفلاسفة اليونان لن يخرج عن هذا الفكر، ولذلك تجد أن أعظم مسألتين طال الكلام فيهما في العقيدة (صفة الكلام وصفة العلو)، وذلك لتأثر منكري هاتين الصفتين بفلاسفة اليونان.

وأما الفلسفة الهندية: فإنها قامت علىٰ العمل بدون العلم، وممن تأثر بهم الصوفية أصحاب البدع ممن لا علم عندهم، ولهذا تجدهم يعظمون المشاهد والقبور، وغير ذلك من الأعمال التي تهدم جناب التوحيد.

وأما أهل السنة فقد جمعوا بين العلم النافع والعمل الصالح.

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٢/ ١٦).

والمنهج الثاني: المنهج الصابئ الفلسفي.

وهذا المنهج مخالف لمنهج الأنبياء والرسل وهو منقسم إلىٰ قسمين: وهو ما عناه شيخ الإسلام بقوله: «وما تشعب عنه من المنهاج الكلامي والعبادي».

ويفهم منه أن المنهاج الفلسفي منقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: المنهج الكلامي. وهم أهل الكلام ومن وافقهم.

وهؤلاء قومٌ اعتنوا بالعلم دونَ العمل، وإن كان علمهم لم ينبنِ علىٰ الكتابِ والسنَّة:

وهم أهلُ الكلام الذين بنوا علمهم علىٰ الرأيِ والقياس وعلىٰ الفلسفة وخلا علمهم من العمل؛ إذ لا يوجد عندهم منهج عمل.

القسم الثاني: المنهج العبادي. وهؤلاء هم المتصوفة وأشباههم.

وهم قوم اعتنوا بالعمل دون العلم، فعندهم عملٌ بلا علم.

وقد وقعوا في مفسدتين:

فالمتكلم لم يبنِ علمه علىٰ الكتابِ والسنَّة، ثم إنه تركَ العمل.

والمتصوِّف لم يبنِ عمله علىٰ الكتابِ والسنَّة، ثم إنه تركَ العلم فبالتالي ضلوا وأضلوا.

وأما أهل السنَّة فإن منهجهم يقومُ علىٰ العلمِ والعمل معًا، وهذا العلمُ والعمل مبنيٌ علىٰ كتابِ الله عَزَّوَجَلَّ وسنَّةِ نبيه ﷺ وعلىٰ ما كان عليه السلفُ الصالح.

قال ابن تيمية: وقال سفيان بن عيينة: «كانوا يقولون من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارىٰ»، وكان غير واحد من السلف يقول: «احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل؛ فإن فتنتهما فتنة لكل

مفتون». فمن عرف الحق ولم يعمل به أشبه اليهود الذين قال الله فيهم: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾. ومن عبد الله بغير علم بل بالغلو والشرك أشبه النصارىٰ الذين قال الله فيهم: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ فالأول من الغاوين والثاني من الضالين»[(١)].

ولذلك كان منهج السلف في التوحيد يقوم علىٰ أمرين؛ هما:

١ - العلم بالله.

٢ - والعمل لله.

فجمعوا بذلك بين التصديق العِلمي والعَمل الحُبِّي، وبذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة (السلف) عن المناهج الأخرىٰ.

حيث حققوا كِلا الأمرين؛ من القول التصديقي المعتمد علىٰ معرفة أسماء الله وصفاته وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة. والعمل الإرادي، وذلك باتباع الأوامر واجتناب النواهي وفق ما شرعه الله في كتابه وعلىٰ لسان رسوله ﷺ.

ولذلك كان كلامهم وعملهم باطنًا وظاهرًا بعلم، وكان كل واحد من قولهم وعملهم مقرونًا بالآخر، وهؤلاء هم المسلمون حقًّا؛ الذين سَلِموا من آفات منحرفة المتكلمة والمتصوفة.

فوقعت كل طائفة من هاتين الطائفتين المنحرفتين في مفسدتين:

إحداهما: القول بلا علم إن كان متكلمًا، والعمل بلا علم إن كان متصوفًا.

والمفسدة الثانية: فوت المتكلم العمل، وفوت المتصوف القول والكلام[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ١٩٦-١٩٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤١) بتصرف.

وهو ما وقع من البدع الكلامية والعملية المخالفة للكتاب والسنة.

فالكلاميون: ويدخل فيهم الفلاسفة ومن سار علىٰ نهجهم، أو علىٰ بعض مناهجهم من المتكلمين، كمتكلمة الفرق من المعتزلة والجهمية والفرق الكلامية التي جاءت بعدها، والتي تسمىٰ بالفرق الصفاتية الكلامية (الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية)، وكذلك من دخل منهم أو معهم في هذا المجال من متكلمة الخوارج ومتكلمة الشيعة الرافضة ومتكلمة القدرية ومتكلمة المرجئة وغيرهم، فكلهم يجمعهم وصف واحد، أعني: وصفهم بأنهم أهل النظر.

غالب نظرهم وقولهم في الثبوت والانتفاء، والوجود والعدم، والقضايا التصديقية؛ فغايتهم مجرد التصديق والعلم والخبر؛ فاعتنوا بجانب علمي لم يَنْبَنِ علىٰ الكتاب والسنة؛ لذلك عَطَّلوا أسماء الله تعالىٰ، وعَطَّلوا صفاتِه عَزَّوَجَلَّ.

وعندما عَرَّفوا التوحيد؛ قالوا: «واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله». وأهملوا جانب توحيد العبادة: «واحد في ذاته» قالوا: «لا شريكَ له». و«واحد في صفاته»: «لا نظير له». و«واحد في أفعاله»: «لا نِدَّ له». فهذا تقسيمهم للتوحيد[(١)].

ويُلاحظ أنه قد خلا في هذه الثلاثة من الجانب العملي، فلا يوجد عمل، ثم إذا تحدثوا عن ذات الله تعالىٰ تحدثوا بالتعطيل؛ فقالوا بما قالوا: «ليس في جهة، ولا في عُلو، ولا في مكان، ولا في حيز»، ولا إلىٰ غير ذلك؛ فجعلوه والعدم سواء، وإذا تحدثوا عن صفات الله تعالىٰ تحدثوا عن سبع صفات فقط، وإذا تحدثوا عن أفعال الله تعالىٰ وهذا هو الذي سَلِم لهم: «توحيد الربوبية»؛ فلم يَسلم لهم إلا توحيد الربوبية، ونحن نعلم أن كفار قريش كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، فهذا حاصل توحيد هؤلاء.

(١) انظر: المِلل والنِّحَل للشهرستاني (١/ ٤٢)، مؤسسة الحلبي.

وأمَّا الصُّوفيون: فغالب طلبهم وعملهم في المحبة والبغضة، والإرادة والكراهة، والحركات العملية؛ فاعتنوا بجانب العمل، وأهملوا جانب العلم، وكذلك عملهم لم ينبنِ علىٰ السنة، وإنَّما انبنىٰ علىٰ البدعة؛ إذ غايتهم المحبة والانقياد والعمل والإرادة.

وهكذا إذا جئنا إلىٰ أهل التصوف لم نجد عندهم من حقيقة التوحيد شيئًا.

أمَّا توحيدُ أهل السُّنَّة فيقوم علىٰ هذين الأصلين العظيمين: أن تَعرف اللهَ، وذلك بمعرفة أسمائه وصفاته التي وردت في الكتاب والسُّنَّة، وأن تعبد الله، وذلك باتِّباع شرع الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ لسان رسوله ﷺ.

فالسلف وأتباعهم جعلوا من توحيد الأسماء والصفات إحدىٰ الرَّكيزتين التي قام عليها منهجهم المعتمد علىٰ نصوص الكتاب والسنة، وذلك لما لهذا التوحيد من أهمية ومنزلة، وهذا ما تشهد له كثرة النصوص الشرعية الواردة في هذا الشأن.

فلذلك لا بد لصاحب السُّنَّة أن يدرس هذا الباب، وأن يَبني هذه الدراسة علىٰ الكتاب والسنة؛ ليعرف الله عَزَّوَجَلَّ، فلن تكون من أصحاب السنة ولن تكون من أتباع السلف حتىٰ تُعنىٰ بهذا الباب، والعلم بهذا الباب -كما ذكر العلماء- مطلوب لذاته، ليس وسيلة للعمل كما يزعم البعض؛ فكلٌّ من العِلم بالله والعمل لله مطلوب لذاته؛ فقد يكون منه ما هو وسيلة، ومنه ما هو غاية؛ فيجب أن نعلم أنه لا بد من معرفة هذا الباب وتعلمه؛ باعتبار أنه أمر مطلوب لذاته، وإن كان لا يُكتفىٰ به وحده، بل لا بد وأن يجتمع معه عبادة الله عَزَّوَجَلَّ، وإلا فإن العبد لا يكون مؤمنًا، وبهذا نعلم أن من أهمية هذا الباب أنه أصلٌ عظيمٌ في منهج أهل السنة والجماعة.



المقدمة الثالثة: بيان قاعدة مهمة بين يدي شرح الكتاب:

هناك قاعدة مهمة يجدر التنبه لها لفهم مسائل هذا الباب بل ولفهم جميع مسائل الدين، فإذا كانت الحكمة هي وضع الشيء في موضعه والله يقول: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

قال أبو إسماعيل الهروي: «الحِكْمَة: اسم لإحكام وضع الشيء في موضعه»(١).

وقال ابن القيِّم: «الحِكْمَة: فعل ما ينبغي، على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي»(٢).

فإن من الحكمة أن تدرك أن هذه القسمة الثنائية للتوحيد يرجع أصلها إلىٰ أن النظر إلىٰ الشريعة يكون من عدة اعتبارات، ومن بين تلك الاعتبارات أننا لو نظرنا للشرع من جهة ما يجب علىٰ الإنسان، باعتبار أن هذا الوحي أنزل ليخاطب الإنسان، كما قال تعالىٰ في سورة البقرة: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه: ١٢٣].

وبما أن الإنسان مركب من (جسد وروح).

وهذا الجسد خلق من تراب؛ قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وقد جعل الله غذاء هذا الجسد وقوامه إنما يكون من الأرض وما يخرج منها، وما يعيش عليها. فهذا هو أصل الجسد، أصله من التراب، ويعيش علىٰ ما يخرج من التراب.

---

(١) منازل السائرين للهروي (ص٧٨).

(٢) مدارج السالكين لابن القيم (٢/ ٤٤٩).

وأما الجزء الثاني من الإنسان فهو (الروح)؛ فقد قال جل وعلا: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، وهذه الروح نحن لا نعلم طبيعتها ولا حقيقتها، قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، ولكن الروح لها غذاء كغذاء البدن، وحياة كحياة البدن، ولكن غذاء الروح هو العلم النافع والعمل الصالح، وإذا لم تتناول الروح هذا الغذاء فإنها سوف تمرض أو تموت، كما أن الجسد إذا لم يتناول غذاءه سيمرض أو يموت.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومدار الصحة علىٰ حفظ القوة، والحمية عن المؤذي، واستفراغ المواد الفاسدة... فالقلب محتاج إلىٰ ما يحفظ عليه قوته، وهو الإيمان وأوراد الطاعات، وإلىٰ حمية عن المؤذي الضار، وذلك باجتناب الآثام والمعاصي، وأنواع المخالفات، وإلىٰ استفراغه من كل مادة فاسدة تعرض له، وذلك بالتوبة النصوح»[(١)].

وحياة القلب والروح وغذاؤهما إنما يكون بما أنزله الله تعالىٰ من دينه وشرعه.

وهذه الروح قد تكلم العلماء في بعض ما يتعلق بها كالعقل، وهل هو هذه المضغة التي تسمىٰ بالقلب والتي قال عنها النبي ﷺ: «**ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله**»[(٢)]، أم هي ما يدور في الدماغ من الأفكار والإرادات ونحوها، أم هو مجموع الأمرين؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لفظ القلب قد يُرَادُ به:

١- المضغة الصنوبرية الشكل التي في الجانب الأيسر من البدن، التي جوفها علقة سوداء، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ: «**ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت**

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم (١/ ١٦).

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٢٠ رقم ٥٢)، ومسلم (٣/ ١٢١٩ رقم ١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» متفق عليه[(١)].

٢- وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا، فإن قلب الشيء باطنه، كقلب الحنطة، واللوزة والجوزة، ونحو ذلك، ومنه سمي القُليب قُليبًا، لأنه أخرج قلبه وهو باطنه، وعلىٰ هذا فإذا أريد بالقلب هذا فالعقل متعلق بدماغه أيضًا، ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ كما يقوله كثير من الأطباء، ونقل ذلك عن الإمام أحمد، ويقول طائفة من أصحابه: «إن أصل العقل في القلب، فإذا كمل انتهىٰ إلىٰ الدماغ».

والتحقيق: أن الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا، وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا، لكن:

مبدأ الفكر والنظر في الدماغ.

ومبدأ الإرادة في القلب.

والعقل يراد به العلم، ويراد به العمل، فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريدًا إلا بعد تصور المراد، فلا بد أن يكون القلب متصورًا، فيكون منه هذا وهذا، ويبتدئ ذلك من الدماغ وآثاره صاعدة إلىٰ الدماغ، فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء.

وكلا القولين له وجه صحيح»[(٢)].

ولو نظرنا إلىٰ طبيعة الإنسان لوجدنا أن الله عَزَّوَجَلَّ ركَّب في الإنسان:

- قوةً في التفكير والعلم والنظر.
- وقوةً في الإرادة والعمل.

---

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (١/ ١٢٦) ح٥٢، ومسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (٥/ ٥٠-٥١).

(٢) رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٨-٤٩) (مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية).

بيان القوة العلمية والقوة العملية في القلب:

القلب معناه: الباطن، ومنه سمي البئر قليبًا؛ لأنه يحتوي على الماء في باطنه.

وهل القلب هو الباطن فقط أم يتعلق به الأفكار التي هي في الدماغ؟

عندما ننظر نجد أنه يُقصد به مجموع الأمرين، فعندما زكى ربنا تعالى النبي ﷺ زكاه بأمرين فقال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم: ٢].

وعندما زكى النبي ﷺ الخلفاء زكاهم بقوله: «**الرَّاشدين المهديين**»[(١)]، فعندما تجمع بين الآية والحديث تجد أنهما متقابلان؛ فنفي الضلال هو الرشد ونفي الغواية هو الهدى.

والرشد يكون في العقل، قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

وهاتان القوتان (قوة العلم وقوة العمل) جمع بينهما النبي بقوله: «**أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ حَارِثٌ وَهَمَّامٌ**»[(٢)]؛ لأن معنى (حارث) أي: عامل، ومعنى (همام): مريد.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وينبغي أن يعرف أن هاتين القوتين لا تتعطلان في القلب، بل إن استعمل قوته العلمية في معرفة الحق وإدراكه، وإلا استعملها في معرفة ما يليق به ويناسبه من الباطل، وإن استعمل قوته الإرادية العملية في العمل به، وإلا استعملها في ضده، فالإنسان حارث هَمَّام بالطبع، كما قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: «**أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ: حَارِثٌ وَهَمَّامٌ**»، فالحارث: الكاسب العامل، والهمام: المريد، فإن النفس متحركة بالإرادة، وحركتها الإرادية لها من لوازم ذاتها، والإرادة تستلزم مرادًا يكون متصوَّرًا لها، متميزًا عندها، فإن لم تتصور الحق وتطلبه وتريده

---

(١) أخرجه الترمذي (٥/ ٤٤ رقم ٢٦٧٦) عن العرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٨٧ رقم ٤٩٥٠).

تصورت الباطل وطلبته، وأرادته ولا بد»[١].

وتأمل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢﴾ [الحاقة: ٤٠-٤١-٤٢]

وقوله تعالىٰ: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝٢٢٢ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ۝٢٢٣ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۝٢٢٤﴾ [الشعراء: ٢٢١-٢٢٢-٢٢٣].

والسؤال: لماذا جمع بين الشاعر والكاهن في السورتين؟

الجواب: جمع بينهما لأن كلًّا منهما يؤثر علىٰ العلم والإرادة، فالشاعر يؤثر علىٰ الجانب العملي في القلب، الذي هو الإرادة؛ فيُلهب المشاعر، ويحرك القلوب، وأما الكاهن فإنه يؤثر علىٰ الجانب العلمي فيتلاعب بالحقائق العلمية.

والخلاصة: أن الإنسان فيه قوتان: قوة العلم والفكر والنظر، وقوة الإرادة والعمل، ولذلك قال أهل السنة: الإيمان قول وعمل، فيقصدون بالقول: العلم، وقول القلب هو التصديق الذي هو العلم بالله تعالىٰ وشرعه.

والإسلام منهج كامل يحوي جانب العلم وجانب العمل، فإذا صلح القلب الذي هو الباطن فلا بد أن يصلح الظاهر، فما الذي يجعل شخصًا يمر علىٰ الأغاني فيحبها ويطرب لها، ويمر عليها آخر فيبغضها ويتضجر منها؟

إن الفرق هو ما اشتمل عليه قلب كل منهما من العلم والعمل.

ومن النصوص الدالة علىٰ وجود هاتين القوتين:

قول الله تعالىٰ: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم: ٢].

وقول النبي ﷺ: «**اللهم إني أستهديك لأرشد أموري، وأعوذ بك من شر**

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٢٥).

نفسي»(١)، وقول النبي ﷺ: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ**»(٢).

وضع خطوطًا تحت ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم: ٢]، وقوله ﷺ: «**اللهم إني أستهديك لأرشد أموري، وأعوذ بك من شر نفسي**»(٣)، وقوله ﷺ: «**الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ**»(٤).

ستجد إرشادًا ودليلًا علىٰ أن في الإنسان:

قوةً في العلم: فإذًا هو أُلهِم الرشد، وسَلِم من الغواية؛ استقامت عنده قوة العلم.

وقوة في العمل: فإذا هو هُدِي لطريق الحق وعرفه، وسَلِم من الضلال، فعند ذلك تسقيم عنده قوة العمل.

فإذًا قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم: ٢]، دليل علىٰ سلامة علمه وفكره واعتقاده، وسلامة عمله وسلوكه.

ولذلك قال النبي ﷺ في تزكية أصحابه: «**الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ**»، والرشد ضد الغواية، والهدىٰ ضده الضلال، فلذلك كما نعلم أن النبي ﷺ أوتي جوامع الكلم، فكان يدعو بهذا الدعاء «**اللهم إني أستهديك لأرشد أموري، وأعوذ بك من شر نفسي**».

لأنك إذا أُلهمت الرشد استقام وسُدِّد فكرك، وإن سلمت من شر النفس؛ فبالتالي استقام عملك وسلوكك، وبعد ذلك حصلت لك الهداية في الدنيا وفي

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، برقم: (٨٩٨).

(٢) انظر سنن أبي داود برقم (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجة (٤٣)، والإمام أحمد في المسند مُسْنَدُ الشَّامِيِّينَ (١٧١٤٢)، والدارمي (٩٦)، قال الشيخ الألباني في صحيح الجامع (٢/ ٨٠٥): صحيح.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

الآخرة؛ لأن الإنسان يُخشىٰ عليه من أمرين: الشهوات والشبهات، فهما جيشان من الباطل يغزوك الشيطان بهما؛ جيش الشهوات المحرمة، وجيش الشبهات المضللة، فأنت إن نجوت من الشهوات المحرمة ومن الشبهات المضللة؛ فبالتالي تكون قد نلت الخير كله.

فلا بد أن تستقيم عند الإنسان كل من القوَّتين.

فقوة التفكير والعلم: يتم بناؤها علىٰ كلام الله تعالىٰ وكلام رسوله صلىٰ الله عليه وآله وسلم، وليس علىٰ الفلسفة والمنطق، وعلىٰ آراء الرجال.

وقوة العمل والسلوك: ينبغي كذلك أن يكون العمل الذي يطبِّقه العبد ويعمله مبنيًّا علىٰ نصوص الكتاب والسُنَّة.

فينبغي ألا تغيب هذه المسألة؛ لأنها مسألة أساسية، ما دام العبد قد اختار لنفسه طريق العلم، فعليه أن يدخل من باب السُنَّة، ويتعمق ويقرأ، ويستقرئ هذا المنهج من خلال القرآن، ومن خلال السُنَّة ومن خلال كلام السلف الصالح، وحينها سيجد ينابيع العلم.

وعلىٰ هذا الأساس فما من مسألة من مسائل الدين إلا وهي تخاطب الإنسان في هذين الجانبين، وتجد فيها هذه القسمة الثنائية، ومن الأمثلة علىٰ ذلك مسألة الإيمان بالله؛ فإن الإنسان لا يُعد مؤمنًا بالله إلا بأمرين هما:

أن يعرف الله.

وأن يعبد الله.

وكذلك الإيمان بالقرآن لا يتم إلا بأمرين هما:

أن يصدق بأخباره.

وأن يتبع أوامره.

وهكذا الإيمان بالنبي ﷺ لا يتم إلا بأمرين هما:

أن يصدقه بما أخبر.

وأن يطيعه فيما أمر.

تقسيم آيات القرآن إلىٰ أخبار وأوامر هو من هذا الباب:



[المقدمة]

متن الكتاب

قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْعَالِمُ الْعَلَّامَةُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ ابْنِ تيمية الحَرَّاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَرْضَاهُ:

«الحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ؛ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، أَمَّا بَعْدُ:

فَقَدْ سَأَلَنِي مَنْ تَعَيَّنَتْ إِجَابَتُهُمْ أَنْ أَكْتُبَ لَهُمْ مَضْمُونَ مَا سَمِعُوهُ مِنِّي فِي بَعْضِ الْمَجَالِسِ؛ مِنَ الْكَلَامِ (فِي التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ) وَفِي (الشَّرْعِ وَالْقَدَرِ) لِمَسِيسِ الْحَاجَةِ إِلَىٰ تَحْقِيقِ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ وَكَثْرَةِ الِاضْطِرَابِ فِيهِمَا. فَإِنَّهُمَا مَعَ حَاجَةِ كُلِّ أَحَدٍ إِلَيْهِمَا وَمَعَ أَنَّ أَهْلَ النَّظَرِ وَالْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعُبَّادَ: لَا بُدَّ أَنْ يَخْطِرَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مِنَ الْخَوَاطِرِ وَالْأَقْوَالِ مَا يَحْتَاجُونَ مَعَهُ إِلَىٰ بَيَانِ الْهُدَىٰ مِنَ الضَّلَالِ لَا سِيَّمَا مَعَ كَثْرَةِ مَنْ خَاضَ فِي ذَلِكَ بِالْحَقِّ تَارَةً وَبِالْبَاطِلِ تَارَاتٍ وَمَا يَعْتَرِي الْقُلُوبَ فِي ذَلِكَ: مِنَ الشُّبَهِ الَّتِي تُوقِعُهَا فِي أَنْوَاعِ الضَّلَالَاتِ».

الشـــرح

أولًا: سبب التسمية:

سمِّيَت هذه الرسالة بـ «التَّدْمُرِيَّة»؛ لأن المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ ألَّفها إجابة علىٰ سؤال

ورده من أهل (تَدْمُرَ)[(١)] وهي بلدة من بلاد الشام.

ثانيًا: مادة الرسالة ومحتواها:

تُعد هذه الرسالة من أهم المراجع التي أَصَّلت لاعتقاد أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات والقَدَر.

وبيَّن المصنف أن مادة هذه الرسالة ستتناول بيان أصلين مهمين من أصول الاعتقاد، وهما:

الأصل الأول: التوحيد والصفات.

الأصل الثاني: الشرع والقدر.

ثالثًا: سبب تأليف الكتاب:

بدأ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابه ببيان السبب والداعي إلىٰ تصنيف هذا الكتاب، وقد ذكر أن هناك عدة أسباب دعته إلىٰ تأليفه، وهي كما يلي:

١- أنه قد سأله بعض الفضلاء ممن تعينت إجابتهم أن يكتب لهم كتابًا في بيان العقيدة الصحيحة وخاصة مسألة (التوحيد والصفات) ومسألة (الشرع والقدر).

٢- مسيس الحاجة إلىٰ تحقيق هذين الأصلين السابق ذكرهما.

٣- كثرة الاضطراب في هذين الأصلين، مع شدة الحاجة إليهما لكل أحد.

٤- أن أهل النظر والعلم والإرادة والعُبَّاد لا بد أن يخطر لهم في ذلك ما يحتاجون معه إلىٰ بيان الهدىٰ من الضلال.

٥- وقوع الخلط والتخبط والشبهات في قلوب البعض بسبب كثرة الخائضين في

(١) هي بلدة من أعمال (حِمْص) بالشام قريبة من (حَلَب). قال ياقوت الحموي في معجم البلدان (٢/ ١٧): هي مدينة قديمة مشهورة في برِّية الشام، بينها وبين حلب خمسة أيام. وقد سمي هذا الكتاب (العقيدة التدمرية) نسبة إلىٰ هذه البلدة التي كان صاحب السؤال منها.



هذين الأصلين بغير علم ولا هدىً.

لهذه الأسباب السابقة صنَّف شيخ الإسلام كتابه هذا.



[الكلام في التوحيد والصفات والشرع والقدر]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فَالْكَلَامُ فِي بَابِ (التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ) هُوَ مِنْ بَابِ الْخَبَرِ الدَّائِرِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْكَلَامُ فِي (الشَّرْعِ وَالْقَدَرِ) هُوَ مِنْ بَابِ الطَّلَبِ وَالْإِرَادَةِ الدَّائِرُ بَيْنَ الْإِرَادَةِ وَالْمَحَبَّةِ وَبَيْنَ الْكَرَاهَةِ وَالْبُغْضِ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا، وَالْإِنْسَانُ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، وَبَيْنَ الْحُبِّ وَالْبُغْضِ، وَالْحَضِّ وَالْمَنْعِ، حَتَّىٰ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ هَذَا النَّوْعِ وَبَيْنَ النَّوْعِ الْآخَرِ مَعْرُوفٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ، وَمَعْرُوفٌ عِنْدَ أَصْنَافِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي الْعِلْمِ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ الْفُقَهَاءُ فِي كِتَابِ الأيمَانِ، وَكَمَا ذَكَرَهُ الْمُقَسِّمُونَ لِلْكَلَامِ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ وَالنَّحْوِ وَالْبَيَانِ، فَذَكَرُوا أَنَّ الْكَلَامَ نَوْعَانِ: خَبَرٌ وَإِنْشَاءٌ، وَالْخَبَرُ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْإِنْشَاءُ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ أَوْ إِبَاحَةٌ».

الشــرح

فقول المصنف: «فَالْكَلَامُ فِي بَابِ (التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ) هُوَ مِنْ بَابِ الْخَبَرِ الدَّائِرِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْكَلَامُ فِي (الشَّرْعِ وَالْقَدَرِ) هُوَ مِنْ بَابِ الطَّلَبِ وَالْإِرَادَةِ الدَّائِرُ بَيْنَ الْإِرَادَةِ وَالْمَحَبَّةِ وَبَيْنَ الْكَرَاهَةِ وَالْبُغْضِ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا».

بدأ المصنف رحمه الله تعالىٰ هذا الكتاب ببيان الأصلين اللذين يشتمل عليهما هذا الكتاب، وهما:

الأصل الأول: (باب التوحيد والصفات)

الأصل الثاني: (باب الشرع والقدر).

وهذا نوع من أنواع تقسيمات التوحيد.

وأهل السنة عندما يقسمون التوحيد يقسمونه إلىٰ قسمين:

- التوحيد العلمي الخبري.

والتوحيد الإرادي الطلبي.

- أو يقولون: توحيد المعرفة والإثبات.

وتوحيد القصد والطلب.

- أو يقولون: التوحيد العلمي.

والتوحيد العملي.

- أو يقولون: توحيد السيادة.

وتوحيد العبادة.

فأكثرهم علىٰ هذه القسمة الثنائية.

ومنهم من يقسمه إلىٰ ثلاثة أقسام:

توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات وتوحيد الألوهية.

وهي تقسيمات وإن اختلفت في عباراتها، فإنها متحدة في مضموناتها.

وقد قال ﵀: «إن الحاجة ماسة إلىٰ تحقيق هذين الأصلين».

فقول المصنف: «**فَالْكَلَامُ فِي بَابِ (التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ)**» يقابله في التقسيمات الأخرىٰ من حيث التقسيم الثنائي:

التوحيد العلمي الخبري.

أو توحيد المعرفة والإثبات.

أو التوحيد العلمي.

أو توحيد السيادة.

ومن حيث التقسيم الثلاثي:

توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات.

فقول المصنف: «وَالْكَلَامُ فِي (الشَّرْعِ وَالْقَدَرِ)» فقوله (الشرع) المقصود به هنا (الاتباع)، ويقابله في التقسيمات الأخرىٰ من حيث التقسيم الثنائي:

التوحيد الإرادي الطلبي.

أو توحيد القصد والطلب.

أو التوحيد العملي.

أو توحيد العبادة.

ومن حيث التقسيم الثلاثي:

توحيد الألوهية.

وقول المصنف: «بَابِ (التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ) هُوَ مِنْ بَابِ الْخَبَرِ الدَّائِرِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ».

مبحث أقسام الكلام من حيث كونه خبرًا أو إنشاءً، يتناوله علماء اللغة، والمعاني، والأصول، والكلام، وغيرهم، ويَرِد كثيرًا في كتب العقائد.

أما تعريفه عند أهل اللغة:

الخبر في لغة العرب يُطلق ويراد به: النبأ والعلم، ذكر في اللسان: (الخَبَر: النَّبأ، والجمع: أَخْبار، وأَخابير جمع الجمع... وخَبَّرَه بكذا وأَخْبَرَه: نَبَّأَه)[1]، وقال

(١) لسان العرب (٤/ ٢٢٧)- مادة خ ب ر.

ابن فارس: (أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه إعلام، تقول: أَخْبَرْتُه أُخْبِرُه، والخُبْر هو العلم)[(١)].

وللفرق بين الاستعمالين اللغوي من جهة والبلاغي والأصولي وغيره من الاستعمالات الأخرىٰ.

قال ابن فارس: «أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه: إعلام، تقول: أخبرته، أُخْبِره، والخبر هو العلم.

وأهل النظر يقولون: الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه.

وهو إفادة المخاطب أمرًا في ماض من زمان، أو مستقبل، أو دائم، نحو: قام زيد، ويقوم زيد، وقائم زيد.

ثم يكون واجبًا، وجائزًا، وممتنعًا؛ فالواجب قولنا: النار مُحرقة، والجائز قولنا: لقي زيد عمرًا، والممتنع قولنا: حَمَلَتِ الجَبَلُ)[(٢)].

فقد عُرف بعدة تعريفات عند الأصوليين والبلاغيين لا تخلو من وجود استدراك عليها[(٣)].

فقيل: الخبر: هو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته.

وقيل: الخبر: ما يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب؛ فإن كان مطابقًا

---

(١) الصاحبي (ص٢٨٩).

(٢) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لأحمد بن فارس (ص١٣٣).

(٣) ويرىٰ بعض الباحثين أن الكلام حول مفهوم الخبر والإنشاء قد نشأ مع نشأة الجدل في عصر المأمون حول فتنة القول بخلق القرآن؛ حيث بنىٰ المعتزلة قولهم بخلق القرآن علىٰ أساس أن ما تضمنه لا يخرج عن واحد من ثلاثة: أمر، ونهي، وخبر.
وذلك مما ينفي عنه صفة القدم -بزعمهم- انظر علم المعاني د. عبد العزيز عتيق (ص٤٣).

للواقع كان قائله صادقًا، وإن كان غير مطابق للواقع كان قائله كاذبًا»[١].

وذكر الشيخ ابن عثيمين في الخبر أنه: «الكلام الدائر بين النفي والإثبات من قبل المتكلم، المقابل بالتصديق أو التكذيب من قبل المخاطب»[٢].

وهذا التعريف يجمع بين بعض التعريفات التي ذكرها العلماء، ولا يرد عليه كثير إشكال، ولو اقتصر علىٰ الجزء الثاني لكان أسهل وأضبط، فيقال: الخبر هو: الكلام الذي يُقابل بالتصديق أو بالتكذيب.

وهذا ضابط سهل للمتعلمين؛ لأنه يضبط الخبر بأخص أوصافه الظاهرة[٣].

وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني أن العقلاء «جعلوا من خاص وصفه أنه يحتمل الصدق والكذب»[٤].

وقال ابن وهب: «وليس في صنوف القول وفنونه ما يقع فيه الصدق والكذب غير الخبر والجواب؛ إلا أن «الصدق والكذب» يُستعملان في الخبر، ويُستعمل مكانهما في الجواب: «الخطأ والصواب»، والمعنىٰ واحد وإن فرق اللفظ بينهما، وكذلك يُستعمل في الاعتقاد في موضع «الصدق والكذب»: «الحق والباطل»، والمعنىٰ قريب»[٥].

وقول المصنف: «**وَالْكَلَامُ فِي (الشَّرْعِ وَالْقَدَرِ) هُوَ مِنْ بَابِ الطَّلَبِ وَالْإِرَادَةِ**».

الطلب هو قسيم الخبر، وقد يُعبَّر عنه أحيانًا بالإنشاء، والحديثُ عنه سيتناول ما يلي:

---

(١) انظر علم المعاني د. عبد العزيز عتيق (ص٤٨).

(٢) تقريب التدمرية (ص١٣).

(٣) المصدر موقع ملتقىٰ أهل التفسير.

(٤) دلائل الإعجاز (ص٥٣١ و٥٣٣).

(٥) البرهان في وجوه البيان [نقد النثر/ ٤٥].

أ- **تعريفه**: قيل: هو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته. وعلىٰ حد تعبير البلاغيين: هو ما يستدعي مطلوبًا غير حاصل في وقت الطلب.

أو -كما يقولون بعبارة أخرىٰ-: هو ما يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه[(١)].

ب- أمثلة للإنشاء:

١- قال أحد الحكماء لابنه: «يا بني تعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن الحديث».

٢- قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يوصي رجلًا: «لا تتكلم بما لا يعنيك، ودع الكلام في كثير مما يعنيك حتىٰ تجد له موضعًا»[(٢)].

ج- ما سبب كون الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب لذاته؟

أنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق واقع خارجي يمكن أن يقارن به؛ فإن طابقه قيل: إنه صادق، وإن خالفه قيل: إنه كاذب.

ولمزيد من التوضيح يمكننا النظر إلىٰ المثالين الماضيين في فقرة (ب). ففي المثال الأول نداء وأمر، وفي المثال الثاني نهي وأمر.

وأنت لا تستطيع أن تقول لمن ينادي شخصًا، ويأمره، وينهاه: إنك صادق أو كاذب؛ لأنه لا يُعلمنا بحصول شيء أو عدم حصوله. إن من ينادي أو يأمر أو ينهىٰ ليس لندائه، أو أمره، أو نهيه وجود خارجي قبل حصول النداء أو الأمر أو النهي؛ فكيف يحتمل كلامه الصدق أو الكذب، وذلك لا يكون إلا بمطابقة الواقع، أو عدم المطابقة.

وفي مثل هذه الأساليب لا واقع تعرض عليه مدلولاتها وتقارن به.

---

(١) انظر علم المعاني (ص٨٠).

(٢) انظر معجم البلاغة العربية د. بدوي طبانة (ص٦٦٥).

ومثل هذا القول ينطبق علىٰ سائر أساليب وأنواع الإنشاء الأخرىٰ من استفهام، وتمنٍّ، وغيرها.

وعدم احتمال الأسلوب الإنشائي للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلىٰ ذات الأسلوب بغض النظر عما يستلزمه.

وإلا فإنه يستلزم خبرًا يحتمل الصدق والكذب؛ فقول القائل: (يا بني تعلم) يستلزم خبرًا هو: أنا طالب منك التعلم، وقول القائل: (لا تتكلم) يستلزم خبرًا هو: أنا طالب منك عدم التكلم، وهكذا...

ولكن ما تستلزمه الصيغة الإنشائية من الخبر ليس مقصودًا ولا منظورًا إليه.

إنما المقصود والمنظور إليه هو ذات الصيغة الإنشائية.

وبذلك يكون عدم احتمال الإنشاء للصدق والكذب إنما هو بالنظر إلىٰ ذات الإنشاء[(١)].

د- أقسام الإنشاء: ينقسم الإنشاء إلىٰ قسمين: طلبي وغير طلبي.

القسم الأول: الإنشاء الطلبي:

وتعريفه هو: الذي يستدعي مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب.

وأنواعه: هو خمسة أنواع:

أولًا: الأمر: وهو طلب الفعل علىٰ وجه الاستعلاء والإلزام نحو قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟﴾ [آل عمران: ٢٠٠]. وللأمر أربع صيغ تنوب كل منها مناب الأخرىٰ في طلب أي فعل من الأفعال علىٰ وجه الاستعلاء والإلزام، وهي:

أ- فعل الأمر: كما في المثال الماضي، وكما في قوله -تعالىٰ-: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ

---

(١) انظر البلاغة العربية (ص٦٦٥)، وعلم المعاني (ص٧٤-٧٥).

صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣].

ب- المضارع المقرون بلام الأمر: كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣﴾ [قريش: ٣].

ج- اسم فعل الأمر: كما في قوله تعالىٰ: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ﴾ [المائدة: ١٠٥].

د- المصدر النائب عن فعل الأمر كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣].

وقوله: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

ثانيًا: النهي: وهو طلب الكف عن الفعل، أو الامتناع عنه علىٰ وجه الاستعلاء والإلزام.

وللنهي صيغة واحدة وهي المضارع المقرون بـ«لا» الناهية الجازمة، نحو قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ﴾ [الحجرات: ١٢].

ثالثًا: الاستفهام: وهو طلب العلم بشيء لم يكن معلومًا من قبل بأداة خاصة.

وأدوات الاستفهام كثيرة منها الهمزة، وهل، نحو قوله تعالىٰ: ﴿أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلْحَافِرَةِ ۝١٠﴾ [النازعات: ١٠]، وقوله: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ۝٦٠﴾ [الرحمن: ٦٠].

رابعًا: التمني: وهو طلب أمر محبوب لا يُرجىٰ حصوله؛ إما لكونه مستحيلًا، والإنسان كثيرًا ما يحب المستحيل ويطلبه، ومثاله قول الشاعر:

ألا ليت الشباب يعود يومًا ... فأخبره بما فعل المشيب

وإما لكونه ممكنًا غير مطموع في نيله، ومثاله: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ

قَـٰرُونُ﴾ [القصص ٧٩].

خامسًا: النداء: وهو طلب إقبال المدعو علىٰ الداعي بأحد حروف النداء.

وهذه الحروف ينوب كل حرف منها مناب الفعل (أدعو).

وهي: "الهمزة"، و"أي"، و"يا"، و"أيا"، و"هيا"، و"آ"، و"آي"، و"وا"، نحو قوله -تعالىٰ-: ﴿يَـٰٓأَهۡلَ يَثۡرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمۡ فَٱرۡجِعُواْۚ﴾ [الأحزاب: ١٣].

هذه هي أنواع الإنشاء الطلبي علىٰ سبيل الإجمال، ولها في كتب اللغة والبلاغة وعلم المعاني علىٰ وجه التحديد تفصيلات يطول ذكرها[(١)].

القسم الثاني: الإنشاء غير الطلبي:

وتعريفه: هو ما لا يستدعي مطلوبًا.

أساليبه: وله أساليب وصيغ كثيرة منها:

١- صيغ المدح والذم، مثل: نعم وبئس، وحبذا ولا حبذا.

٢- وصيغ العقود، نحو: بعت، واشتريت، ووهبت، وأعتقت.

٣- القسم: بالواو، أو بالباء، أو بالتاء.

٤- التعجب، نحو: ما أكرمه، وأكرم به.

٥- الرجاء بـ: عسىٰ، أو اخلولق، وحَرَىٰ مثل: ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ﴾ [المائدة: ٥٢]. ولا يبحث علماء البلاغة في الإنشاء غير الطلبي؛ لأن أكثر صيغه في الأصل أخبار نقلت إلىٰ الإنشاء»[(٢)].

---

(١) انظر الصاحبي (ص١٣٤-١٤١)، وعلم المعاني (ص٧٥-١٢٩).

(٢) انظر البلاغة العربية (ص٤٨٠-٤٨)، وبحث بعنوان: معاني الكلام: الخبر والإنشاء لمحمد بن إبراهيم الحمد، في موقع ملتقىٰ أهل التفسير.

وقول المصنف: «**الدَّائِرُ بَيْنَ الْإِرَادَةِ وَالْمَحَبَّةِ وَبَيْنَ الْكَرَاهَةِ وَالْبُغْضِ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا وَالْإِنْسَانُ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، وَبَيْنَ الْحُبِّ وَالْبُغْضِ، وَالْحَضِّ وَالْمَنْعِ،**

سيأتي مزيد بيان وتوضيح لهذا الأمر في كلام المصنف بعد قليل لهذه العبارة.

وقول المصنف: «**حَتَّىٰ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ هَذَا النَّوْعِ وَبَيْنَ النَّوْعِ الْآخَرِ مَعْرُوفٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ، وَمَعْرُوفٌ عِنْدَ أَصْنَافِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي الْعِلْمِ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ الْفُقَهَاءُ فِي كِتَابِ الأيمَانِ، وَكَمَا ذَكَرَهُ الْمُقَسِّمُونَ لِلْكَلَامِ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ وَالنَّحْوِ وَالْبَيَانِ، فَذَكَرُوا أَنَّ الْكَلَامَ نَوْعَانِ: خَبَرٌ وَإِنْشَاءٌ**».

مسألة الخبر والإنشاء وتعريف كل منهما والفرق بينهما تناولها الأصوليون ومن بعدهم البلاغيون بالبحث والجدل الذي لم ينفك عن منهج المتكلمين، وقد أورد كثير من الأصوليين والبلاغيين أمورًا في ضبط الحدود بالجمع والمنع وغيرها مما لا يسلم معه كثير من التعريفات، حتىٰ اضطر بعضهم إلىٰ ترك حد الشيء لعسره، وأظن أن العسر في المنهج الكلامي لا في الأشياء التي يراد تعريفها، والذين قالوا بعدم حد الخبر لضرورته، ربما قال بعضهم ذلك تخلصًا من العسر الذي يُشعر بالعقم في المنهج، وإلا فإن المقصود بالتعريف -وخاصة ما كان مفهومًا في الذهن- التوضيح والتقريب والتنبيه، وقد قال الإيجي: «الخبر تصوره ضروري في الأصح، وتعريفاته تنبيهات، فإن التعريف قد لا يُراد به إحداث تصور، بل الالتفات إلىٰ تصور حاصل في الذهن؛ ليتميز من بين تلك التصورات، فيعلم أنه المراد، وكذلك الطلب بأقسامه، فإنَّ كلًّا يميز بينها ويورد كلًّا في موضعه، ويجيب عنه بما يطابقه، حتىٰ الصبيان ومن لا يتأتىٰ منه النظر»[(١)].

---

(١) الفوائد الغياثية: (ص١١١).

وقول المصنف: «كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ الْفُقَهَاءُ فِي كِتَابِ الأيمَانِ».

الأيمان: هي جمع يمين، وهو القسم، فالفقهاء ذكروا في هذا الكتاب أن الكلام ينقسم إلىٰ خبر وطلب.

لأنهم يقسمون اليمين إلىٰ يمين مكفرة، ويمين غير مكفرة، واليمين المكفرة هي التي تَدخلها الكفارة، وغير المكفرة هي التي لا تَدخلها الكفارة، فالحلف علىٰ المستقبل علىٰ فعل أو ترك، هذا هو الإنشاء، والحلف علىٰ أمر واقع هو الخبر.

فاليمين المكفرة: هي الحلف علىٰ مستقبل، كأن يقول قائل: والله لأفعلن كذا، أو والله لا أفعل كذا؛ فإن حنث بأن حصل خلاف ما حلف عليه؛ وجبت عليه الكفارة، وإن تحقق ما حلف علىٰ فعله أو تركه؛ كان بارًّا بيمينه ولا كفارة عليه.

أما إذا حلف علىٰ أمر واقع فهو اليمين التي لا تدخلها الكفار؛ لأنها إن كانت صدقًا فلا موجب للكفارة، وإن كانت كذبًا فالكذب لا تمحوه الكفارة بل لا تمحوه إلا التوبة إلىٰ الله تعالىٰ»[(١)].

وقول المصنف: «وَالْخَبَرُ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْإِنْشَاءُ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ أَوْ إِبَاحَةٌ».

وقد تقدم بيان ذلك عند التعريف بهما، فقوله: «وَالْخَبَرُ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ» مثال ذلك في نصوص القرآن النصوص الواردة في باب التوحيد والصفات فهي من باب الخبر الدائر بين الإثبات والنفي.

مثال ذلك: سورة الإخلاص فهي من باب الإخبار؛ فقد تضمنت الأمرين:

الإثبات: في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١-٢]

(١) شرح الرسالة التدمرية لفضيلة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك (ص٤١-٤٢).

والنفي: في قوله: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣﴾ [الإخلاص: ٣].

فهذا الإثبات والنفي يكون من جانب الله تعالىٰ.

أما من جانب المخلوق فيكون بالتصديق أو التكذيب.

فإذا سأل سائل كيف نتعامل مع أخبار القرآن؟

فيقال له:

أما الأخبار فنصدقها ونؤمن بها. فلا بد للعبد أن يُثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفىٰ عنه ما يجب نفيه مما يضاد هذا الحال.

قال في التحفة المهدية: «وقوله في الأول (نفيًا، وإثباتًا) معناه أن منه ما يثبت كإثبات أن الله الخالق الرازق، الموصوف بصفات الكمال، ومنه ما ينفىٰ كنفي الشريك له والمثل والكفؤ»[1].

وقوله: «**وَالْإِنْشَاءُ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ أَوْ إِبَاحَةٌ**».

والكلام في الشرع الوارد في النصوص فهو دائر بين الأوامر أو النواهي أو الإباحة، ومثال ذلك في الشرع: آيات القرآن الكريم؛ فإنها تنقسم إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة، فأما الأوامر فنمتثل لها، وأما النواهي فنبتعد عنها.

ومن النصوص في جانب الأمر: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المزمل: ٢٠].

وفي جانب النهي: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩].

وفي جانب الإباحة: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة ١٦٨].

---

(١) انظر: التحفة المهدية (١/ ٢١).

[ما يجب على العبد في الصفات والشرع والقدر]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَلَا بُدَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُثْبِتَ لِلَّهِ مَا يَجِبُ إِثْبَاتُهُ لَهُ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ وَيَنْفِي عَنْهُ مَا يَجِبُ نَفْيُهُ عَنْهُ مِمَّا يُضَادُّ هَذِهِ الْحَالَ، وَلَا بُدَّ لَهُ فِي أَحْكَامِهِ مِنْ أَنْ يُثْبِتَ خَلْقَهُ وَأَمْرَهُ فَيُؤْمِنَ بِخَلْقِهِ الْمُتَضَمِّنِ كَمَالَ قُدْرَتِهِ وَعُمُومَ مَشِيئَتِهِ، وَيُثْبِتَ أَمْرَهُ الْمُتَضَمِّنَ بَيَانَ مَا يُحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَيُؤْمِنَ بِشَرْعِهِ وَقَدَرِهِ إِيمَانًا خَالِيًا مِنَ الزَّلَلِ.

وَهَذَا يَتَضَمَّنُ التَّوْحِيدَ فِي عِبَادَتِهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَهُوَ التَّوْحِيدُ فِي الْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعَمَلِ، وَالْأَوَّلُ يَتَضَمَّنُ التَّوْحِيدَ فِي الْعِلْمِ وَالْقَوْلِ، كَمَا دَلَّ عَلَىٰ ذَلِكَ سُورَةُ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، وَدَلَّ عَلَىٰ الْآخَرِ سُورَةُ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾، وَهُمَا سُورَتَا الْإِخْلَاصِ، وَبِهِمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ بَعْدَ الْفَاتِحَةِ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَرَكْعَتَيِ الطَّوَافِ وَغَيْرِ ذَلِكَ».

الشرح

قوله: «وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ» أي بعد أن قرر المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذين الأصلين العظيمين، وبَيَّنَ أن الأصل الأول (التوحيد والصفات) راجعٌ إلىٰ الخبر، وأن الأصل الثاني (الشرع والقدر) راجعٌ إلىٰ الإنشاء- أراد أن يُبَيِّنَ ما الذي يجب علىٰ المكلف تجاه كل نوع منهما، فقوله: «فَلَا بُدَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُثْبِتَ لِلَّهِ مَا يَجِبُ إِثْبَاتُهُ لَهُ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ وَيَنْفِي عَنْهُ مَا يَجِبُ نَفْيُهُ عَنْهُ مِمَّا يُضَادُّ هَذِهِ الْحَالَ».

فأوضح أنه يجب علىٰ العبد في الأصل الأول وهو باب (التوحيد والصفات) -

الذي هو الجانب العلمي الخبري- أن يؤمن به وأن يثبت ما أثبته الله لنفسه وأن ينفي ما نفاه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأصل دين المسلمين: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه، وبما وصفته به رسله، من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف، ولا تمثيل، بل يثبتون له تعالىٰ ما أثبته لنفسه، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، ويتبعون في ذلك أقوال رسله، ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل»[(١)].

فقوله: «وَلَا بُدَّ لَهُ فِي أَحْكَامِهِ مِنْ أَنْ يُثْبِتَ خَلْقَهُ وَأَمْرَهُ فَيُؤْمِنَ بِخَلْقِهِ الْمُتَضَمِّنِ كَمَالَ قُدْرَتِهِ وَعُمُومَ مَشِيئَتِهِ، وَيُثْبِتَ أَمْرَهُ الْمُتَضَمِّنَ بَيَانَ مَا يُحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ مِنْ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَيُؤْمِنَ بِشَرْعِهِ وَقَدَرِهِ إيمَانًا خَالِيًا مِنْ الزَّلَلِ».

وأنه يجب عليه في الأصل الثاني -الذي هو باب (الشرع والقدر)، والذي هو الجانب العملي- أن يؤمن به وأن ينقاد له ويستسلم له في:

١- قدره الذي هو أحكامه الكونية.

٢- وشرعه الذي هو أحكامه الدينية.

وقوله: «وَهَذَا يَتَضَمَّنُ التَّوْحِيدَ فِي عِبَادَتِهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَهُوَ التَّوْحِيدُ فِي الْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعَمَلِ، وَالْأَوَّلُ يَتَضَمَّنُ التَّوْحِيدَ فِي الْعِلْمِ وَالْقَوْلِ».

فيه إشارة إلىٰ أقسام التوحيد وقد تَنَوَّعَت عباراتُ علماء أهل السُّنَّة في التعبير عن أنواع التوحيد، ولكنها مع ذلك التنوع متفقة في المضمون، ولعل السبب في ذلك هو أن تلك التقسيمات مأخوذة من استقراء النصوص، ولم يُنص عليها باللفظ مباشرة، ولذلك فمن العلماء[(٢)] مَن قَسَّم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام، هي:

---

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٥).

(٢) انظر: طريق الهجرتين (ص٣٠)، وشرح الطحاوية (ص٧٦)، ولوامع الأنوار للسفاريني (١/ ١٢٨)، =

١- توحيد الرُّبوبية: وهو إفراد الله بأفعاله كالخلق والرزق.

٢- توحيد الأسماء والصفات: وقد تقدم ذكر تعريفه.

٣- توحيد الألوهية: وهو إفراد الله بأفعال العباد التعبدية كالصلاة، والصوم، والدعاء.

ومن العلماء من قَسَّم التوحيد إلىٰ قسمين، وهذا هو الأغلب في كلام أهل العلم المتقدمين؛ لأنهم يَجمعون بين توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وذلك بالنظر إلىٰ أنهما يُشكِّلان بمجموعهما جانب العلم بالله ومعرفته عَزَّوَجَلَّ؛ فجمعوا بينهما لذلك، بينما توحيد الألوهية يُشكل جانب العمل لله.

وتَقسيم التوحيد إلىٰ ثلاثة أقسام راجع إلىٰ اعتبارِ مُتَعَلَّق التوحيد، وتقسيمه إلىٰ قسمين راجع إلىٰ اعتبار ما يجب علىٰ المُوَحِّد.

فمن العلماء من يقول: التوحيد قسمان[(١)]:

القسم الأول: توحيد المعرفة والإثبات:

ويُريد به توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وسُمِّي بتوحيد المعرفة؛ لأن معرفة الله عَزَّوَجَلَّ إنما تكون بمعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله.

والإثبات: أي إثبات ما أثبته اللهُ لنفسه من الأسماء والصفات والأفعال.

القسم الثاني: توحيد القَصد والطَّلب:

ويُراد به الألوهية، وسُمِّي بتوحيد القصد والطلب؛ لأن العبد يتوجه بقلبه ولسانه وجوارحه بالعبادة لله وحده رغبة ورهبة، ويقصد بذلك وجه الله وابتغاء مرضاته.

= وتيسير العزيز الحميد (ص١٧-١٩).

(١) مِمَّن ذكر ذلك ابنُ القيم في كتابه مدارج السالكين (٣/ ٤٤٩).

ومن العلماء مَن يُقَسِّم التوحيد إلىٰ قِسمين هما[١]:

القسم الأول: التوحيد العلمي الخبري:

والمقصود به: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات.

وسُمِّي بالتوحيد العلمي؛ لأنَّه يَعتني بجانب معرفة الله، فالعلمي أي: (العلم بالله)، والخبري؛ لأنَّه يَتوقف علىٰ الخبر، أي: (الكتاب والسنة).

القسم الثاني: التوحيد الإرادي الطلبي:

والمقصود به: توحيد الألوهية، وسُمِّي بالتوحيد الإرادي؛ لأن العبد له في العبادات إرادة، فهو إمَّا أن يقوم بتلك العبادة أو لا يقوم بها، وسمي بالطلبي؛ لأن العبد يطلب بتلك العبادات وجه الله ويقصده عَزَّوَجَلَّ بذلك.

ومِن العلماء مَن يُقَسِّم التوحيد إلىٰ قسمين؛ فيقول[٢]:

القسم الأول: التوحيد القولي:

والمراد به: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وسُمِّي بالقولي؛ لأنه في مقابل توحيد الألوهية الذي يُشكل الجانب العملي من التوحيد، وأما هذا الجانب فهو مختص بالجانب القولي العلمي.

القسم الثاني: التوحيد العملي:

والمراد به: توحيد الألوهية، وسُمِّي بالعملي؛ لأنه يشمل كلًّا من عمل القلب وعمل اللسان وعمل الجوارح التي تشكل بمجموعها جانب العمل من التوحيد.

فالتوحيد له جانبان: جانب تصديقي علمي، وجانب انقيادي عملي.

---

(١) مِمَّن ذكر ذلك ابنُ القيم في كتابه مدارج السالكين (٣/ ٤٥٠)، وابن تيمية في الصَّفدية (٢/ ٢٢٨).

(٢) ممن ذكر ذلك شيخُ الإسلام ابنُ تيمية. انظر: مجموع الفتاوىٰ (١/ ٣٦٧).

ومِن العلماء مَن يُقَسِّم التوحيد إلىٰ قسمين؛ فيقول:

القسم الأول: توحيد السِّيادة:

ويُعنىٰ بذلك: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وسُمِّي بذلك؛ لأن تفرد الله بأفعاله وأسمائه وصفاته يُوجب له القيادة المطلقة والتصرف التام في هذا الكون خلقًا ورزقًا وإحياء وإماتة وتصرُّفًا وتدبيرًا ﷻ، فمن واجب الموحد أن يُفرد الله بذلك.

والقسم الثاني: توحيد العبادة:

المراد به: توحيد الألوهية، وتسميته بذلك واضحة لا تحتاج إلىٰ مزيد تفصيل.

وهذا ما وقفت عليه من تقسيمات العلماء للتوحيد، وهي واحدة من حيث مضمونها، كما سبق إيضاح ذلك من خلال ربطها بالتقسيم الأول، ولذا فإن الاختلاف بينها مُنحصر في الألفاظ فقط، والله أعلم.

قال المصنف: «**كَمَا دَلَّ عَلَىٰ ذَلِكَ سُورَةُ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ وَدَلَّ عَلَىٰ الْآخَرِ سُورَةُ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾ وَهُمَا سُورَتَا الْإِخْلَاصِ**».

أراد المصنف أن يستدل علىٰ صحة هذا التقسيم، وأن القرآن اشتملت سوره علىٰ تقسيم التوحيد إلىٰ قسمين:

فبَيَّن المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ أن سورة الإخلاص (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) تشتمل علىٰ بيان النوع الأول من أنواع التوحيد وهو التوحيد العلمي الخبري، فإن السورة تقرر وحدانية الله، وتصفه بأنه الصمد الذي يصمد إليه الخلائق في قضاء حوائجهم، وتنزهه جل وعلا عن الولد والوالد، وتقرر أنه لا نظير له ولا ند له تبارك وتعالىٰ.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهذان الاسمان العظيمان «الأحد الصمد» يتضمنان تنزيهه عن كل نقص وعيب، وتنزيهه في صفات الكمال أن لا يكون له مماثل في شيء

منها، واسمه الصمد يتضمن إثبات جميع صفات الكمال، فتضمن ذلك إثبات جميع صفات الكمال ونفي جميع صفات النقص، فالسورة تضمنت كل ما يجب نفيه عن الله، وتضمنت أيضًا كل ما يجب إثباته من وجهين:

من اسمه الصمد، ومن جهة أن ما نفي عنه من الأصول والفروع والنظراء مستلزم ثبوت صفات الكمال أيضًا؛ فإن كل ما يُمدح به الرب من النفي فلا بد أن يتضمن ثبوتًا، بل وكذلك كل ما يُمدح به شيء من الموجودات من النفي فلا بد أن يتضمن ثبوتًا، وإلا فالنفي المحض معناه عدمٌ محض والعدم المحض ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون صفة كمال»[(١)].

وأن سورة الكافرون -والتي سماها المصنف سورة الإخلاص الثانية؛ لأنها تأمر بإخلاص العبادة لله وحده- تشتمل علىٰ النوع الثاني من أنواع التوحيد وهو توحيد القصد والطلب وهو توحيد الألوهية والعبادة، بأن لا يقصد العبد إلا ربه، وهذا هو الذي أمره به الله تعالىٰ وطلبه منه، وأمره أن يتبرأ مما يعبده الكافرون بقوله لهم: لا أعبد ما تعبدون، وهو مقتضىٰ شهادة أن لا إله إلا الله.

والقرآن كله دعوة للتوحيد.

قال ابنُ القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كلُّ سُورة في القرآن هي متضمنة للتوحيد، بل نقول قولًا كليًّا: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه.

فإن القرآن:

١- إمَّا خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري.

٢- وإمَّا دعوة إلىٰ عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٠٨-١٠٩).

٣- وإمَّا أمر ونهي، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته.

٤- وإمَّا خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يُكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده.

٥- وإمَّا خبر عن أهل الشرك، وما فُعل بهم في الدنيا من النَّكال، وما يحل بهم في العُقبىٰ من العذاب، فهو خبر عمن خرج عن حكم توحيده.

فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجَزائهم»[(١)].

وأما عن (العلاقة بين هذه الأقسام للتوحيد)، فأقول:

هذه الأقسام تُشكل بمجموعها جانب الإيمان بالله الذي نُسميه التوحيد، فلا يكمل لأحد توحيده إلا باجتماع أنواع التوحيد الثلاثة، فهي متكافلة متلازمة يكمل بعضها بعضًا، ولا يمكن الاستغناء ببعضها عن الآخر، فلا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الألوهية، وكذلك لا يصح -ولا يقوم- توحيد الألوهية بدون توحيد الربوبية، وكذلك توحيد الله في ربوبيته وألوهيته لا يستقيم بدون توحيد الله في أسمائه وصفاته، فالخلل والانحراف في أيِّ نوع منها هو خلل في التوحيد كله، (فمعرفة الله لا تكون بدون عبادته، والعبادة لا تكون بدون معرفة الله، فهما متلازمان)[(٢)].

وقد أوضح بعضُ أهل العلم العلاقة بين أنواع التوحيد بقوله: «هي علاقة تلازم وتضمن وشمول».

فتوحيد الربوبية مُستلزم لتوحيد الألوهية.

وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية.

وتوحيد الأسماء والصفات شامل للنوعين معًا.

---

(١) مدارج السَّالكين (٣/ ٤٤٩، ٤٥٠).

(٢) تحذير أهل الإيمان (١/ ١٤٠)، (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية).

بيان ذلك: أنَّ مَن أقرَّ بتوحيد الربوبية، وعلم أنَّ الله سبحانه هو الرب وحده لا شريك له في ربوبيته؛ لَزمه[(١)] من ذلك الإقرار أن يُفرد الله بالعبادة وحده ﷻ؛ لأنه لا يصلح أن يعبد إلا من كان ربًّا خالقًا مالكًا مدبرًا، وما دام كله لله وحده؛ وجب أن يكون هو المعبود وحده.

ولهذا جَرَت سُنَّة القرآن الكريم علىٰ سَوْق آيات الربوبية مَقرونة بآيات الدعوة إلىٰ توحيد الألوهية، ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٢﴾ [البقرة: ٢١-٢٢].

وأمَّا توحيد الألوهية فهو متضمن لتوحيد الربوبية؛ لأنَّ مَن عبد الله ولم يُشرك به شيئًا فهذا يدل ضمنًا علىٰ أنه قد اعتقد بأن الله هو ربه ومالكه الذي لا ربَّ غيره.

وهذا أمر يشاهده المُوحد من نفسه، فكونه قد أفرد الله بالعبادة ولم يَصرف شيئًا منها لغير الله، ما هو إلا لإقراره بتوحيد الربوبية، وأنه لا ربَّ ولا مالك ولا متصرف إلا الله وحده.

وأمَّا توحيد الأسماء والصفات فهو شامل للنَّوعين معًا، وذلك لأنه يقوم علىٰ إفراد الله تعالىٰ بكلِّ ما له من الأسماء الحسنىٰ والصفات العُلىٰ التي لا تنبغي إلا له ﷻ، والتي من جملتها: الرَّب- الخالق- الرازق- الملك، وهذا هو توحيد الربوبية.

ومن جملتها: الله- الغفور- الرحيم- التَّواب، وهذا هو توحيد الألوهية[(٢)].

---

(١) اللازم هنا قد يتخلف، كما هو الحال في كفار قريش؛ فهم يُقرون بتوحيد الربوبية، كما دَلَّت علىٰ ذلك النصوص، ولكنهم لم يُحققوا اللازم مِن إقرارهم بتوحيد الربوبية.

(٢) انظر: الكواشف الجلية عن معاني الواسطية للشيخ عبد العزيز السلمان (ص٤٢١، ٤٢٢).

وقول المصنف: «وَبِهِمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ بَعْدَ الْفَاتِحَةِ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَرَكْعَتَيِ الطَّوَافِ وَغَيْرِ ذَلِكَ».

أولًا: قوله: «فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ»، ثبت ذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قَرَأَ فِي رَكعَتَيِ الْفَجرِ «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» و«قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»(١).

ثانيًا: «وَرَكْعَتَيِ الطَّوَافِ»، ثبت ذلك في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ: «كان يقرأ في الركعتين قل هو الله أحد، وقل يا أيها الكافرون»(٢).

وعَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ رضي الله عنهما قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُوتِرُ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ، وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»(٣).

وقوله: «وَغَيْرِ ذَلِكَ» يعني بذلك:

ثالثًا: الوتر، ثبت ذلك عن عدد من الصحابة، ومن ذلك ما ورد عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُوتِرُ بِثَلَاثٍ: بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ، وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»(٤).

رابعًا: الركعتان بعد المغرب، وثبت ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «رَمَقتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عِشرِينَ مَرَّةً يَقرَأُ فِي الرَّكْعَتَينِ بَعدَ المَغرِبِ، وَفِي الرَّكعتَينِ قَبلَ الفَجرِ: «قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ» و«قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ»(٥).

---

(١) رواه مسلم: (١/ ٥٠٢) رقم: (٧٢٦)، وابن عمر كما في الترمذي: (٢/ ٤٧٠).

(٢) رواه مسلم: (٢/ ٨٨٦). رقم: (١٢١٨) وغيره.

(٣) رواه النسائي (١٧٣٠)، وابن ماجة (١١٧١)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجة.

(٤) رواه أحمد (٢٧١٥)، والترمذي (٤٦٢)، وصححه الألباني في صحيح الترمذي، وأبو داود: (٤/ ٢٩٩)، وابن ماجة: (١١٧٣)، وانظر صفة صلاة النبي ﷺ (٩٧).

(٥) رواه النسائي (٩٩٢)، وقال النووي في المجموع (٣/ ٣٨٥): إسناده جيد. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٣٢٨)، والشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٨/ ٨٩). وأحمد (٤٧٦٣)، =

[الأصل في الأسماء والصفات وطريقة السلف في إثباتهما]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فَأَمَّا الْأَوَّلُ وَهُوَ (التَّوْحِيدُ فِي الصِّفَاتِ) فَالْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ: أَنْ يُوصَفَ اللهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَبِمَا وَصَفَتْهُ بِهِ رُسُلُهُ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا؛ فَيُثْبِتُ لِلَّهِ مَا أَثْبَتَهُ لِنَفْسِهِ وَيَنْفِي عَنْهُ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ، وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ طَرِيقَةَ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا إِثْبَاتُ مَا أَثْبَتَهُ مِنْ الصِّفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ، وَكَذَلِكَ يَنْفُونَ عَنْهُ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ مَعَ إِثْبَاتِ مَا أَثْبَتَهُ مِنَ الصِّفَاتِ».

الشــرح

هنا انتقل المصنف من الإجمال إلىٰ التفصيل، وبدأ يقرر مسائل هذا النوع من التوحيد الذي أطلق عليه مسمىٰ (الأصل الأول) بقوله: «فَأَمَّا الْأَوَّلُ وَهُوَ (التَّوْحِيدُ فِي الصِّفَاتِ)».

ويمكن تناول شرح هذا النص من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولىٰ: أهمية معرفة باب أسماء الله وصفاته.

المسألة الثانية: التعريف بالسلف الصالح وبأهل السنة والجماعة.

المسألة الثالثة: عقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات.

المسألة الرابعة: الأسس التي ارتكز عليها معتقد السلف في باب أسماء الله وصفاته:

= ورواه ابن مسعود كما عند الترمذي: (٥٠٦/٢)، وابن ماجة (١١٦٦)، وانظر صحيح سنن النسائي (٢١٤/١) رقم (٩٤٨).

المسألة الخامسة: أهمية التمسك بنصوص الكتاب والسنة.

المسألة السادسة: معنىٰ قوله: «مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ».

المسألة السابعة: معنىٰ قوله: «وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ».

المسألة الثامنة: معنىٰ قوله: «وَكَذَلِكَ يَنْفُونَ عَنْهُ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ مَعَ إِثْبَاتِ مَا أَثْبَتَهُ مِنَ الصِّفَاتِ».

المسألة الأولىٰ: أهمية معرفة باب أسماء الله وصفاته.

تتجلىٰ أهمية توحيد الأسماء الحُسنىٰ والصِّفات العُلىٰ في الأمور الآتية:

أولًا: هذا التوحيد شَطر باب الإيمان بالله تعالىٰ:

لا يخفىٰ علىٰ المسلم أهمية الإيمان بالله، فهو أول أركان الإيمان، بل هو أعظمها، فما بقية الأركان إلا تَبَع له وفرع عنه، وهو أهم ما خُلق له الخلق، وأُرسلت به الرسل، وأُنزلت به الكتب، وأُسِّست عليه الملة؛ فالإيمان بالله هو أساس كل خير، ومصدر كل هداية، وسبب كل فلاح؛ ذلك لأنَّ الإنسان لما كان مخلوقًا مَربوبًا عاد في علمه وعمله إلىٰ خالقه وبارئه؛ فبه يهتدي، وله يعمل، وإليه يصير، فلا غِنىٰ له عنه، وانصرافه إلىٰ غيره هو عين هلاكه وفساده، والإنسان له بالله عن كل شيء عِوض، وليس لكل شيء عن الله عوض؛ فليس للعبد صلاح ولا فلاح إلا بمعرفة ربِّه وعبادته، فإذا حصل له ذلك فهو الغاية المرادة له والتي خُلق من أجلها، فما سوىٰ ذلك إما فضل نافع، أو فُضول غير نافعة، أو فضول ضارة، ولهذا صارت دعوة الرسل لأممهم إلىٰ الإيمان بالله وعبادته؛ فَكُلُّ رسول يبدأ دعوته بذلك كما يُعلم مِن تَتَبُّعِ دعوات الرسل في القرآن.

وملاك السعادة والنجاة والفوز يكون بتحقيق التوحيدين اللذين عليهما يقوم الإيمان بالله تعالىٰ، وبتحقيقهما بَعث الله ﷻ رسوله ﷺ، وإليه دَعت الرسل -

صلوات الله وسلامه عليهم- من أولهم إلىٰ آخرهم.

وأحدهما: التوحيد العِلمي الخبري الاعتقادي المتضمن إثبات صفات الكمال لله تعالىٰ، وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص.

قال الإمامُ ابنُ القَيِّم رحمه الله تعالىٰ: «ولا ريبَ أنَّ العِلم به وبأسمائه وصفاته وأفعاله أَجَلُّ العلوم وأَفضلها، ونِسبته إلىٰ سائر العلوم كنسبة معلومه إلىٰ سائر المعلومات، وكما أنَّ العلمَ به أَجَلُّ العلوم وأشرفُها، فهو أصلها كلها، كما أنَّ كل موجود فهو مستند في وجوده إلىٰ الملك الحق المبين ومفتقر اليه في تحقق ذاته وأينيته، وكل علم فهو تابع للعلم به مُفتقر في تحقق ذاته إليه، فالعلم به أصل كل علم، كما أنَّه -سبحانه- ربُّ كل شيء ومليكه ومُوجده...»، إلىٰ أن قال: «فالعِلم بذاته -سبحانه- وصفاته وأفعاله يستلزم العلم بما سواه فهو -في ذاته- ربُّ كل شيء ومليكه، والعلم به أصل كل علم ومَنشؤه؛ فمَن عَرف الله عرف ما سواه، ومَن جهل ربَّه فهو لما سواه أجهل»[(١)].

والتوحيد الثاني: عبادته وحده لا شريك له، وتجريد محبته، والإخلاص له، وخوفه ورجاؤه، والتوكل عليه، والرضا به ربًّا وإلهًا ووليًّا، وأن لا يَجعل له عدلًا في شيء من الأشياء.

وقد جمع ﷻ هذين النوعين في سورتي الإخلاص، وهما سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ المتضمنة للتوحيد العملي الإرادي.

وسورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ المتضمنة للتوحيد العلمي الخبري.

فسورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ فيها بيانُ ما يجب لله تعالىٰ من صفات الكمال، وبيان ما يجب تنزيهه عنه من النقائص والأمثال.

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٨٦)، دار الكتب العلمية -بيروت.

وسورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك له، والتبري من عبادة كل ما سواه.

ولا يتمُّ أحدُ التوحيدين إلا بالآخر، ولهذا كان النبي ﷺ يقرأ بهاتين السورتين في سُنَّة الفجر والوتر والمغرب، وقد ورد كذلك في سُنَّة المغرب القراءة بهاتين السورتين(١)؛ ليكون فاتحة العمل وخاتمته توحيدًا؛ فمبدأ النهار توحيدٌ وخاتمته توحيدٌ(٢).

فالتوحيد المطلوب من العبد شَطره هو توحيد الأسماء والصفات.

ثانيًا: توحيد الأسماء والصِّفات أشرف العلوم وأهمها علىٰ الإطلاق:

إنَّ شرف العلم تابع لشرف معلومه؛ لوثوق النفس بأدلة وجوده وبراهينه، ولشدة الحاجة إلىٰ معرفته وعِظم النفع بها.

ولا ريب أن أَجَلَّ مَعلوم وأعظمه وأكبره هو الله الذي لا إله إلا هو ربُّ العالمين، وقَيُّوم السموات والأرضين، الملك الحق المبين، الموصوف بالكمال كله، المنزه عن كل عيب ونقص وعن كل تشبيه وتمثيل في كماله.

---

(١) قد ثبت في صحيح مسلم (٧٢٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أنَّ رسول الله ﷺ قَرَأَ فِي رَكعَتَي الفَجرِ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾».
وأخرج الترمذي (٤٦٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «كان النبي ﷺ يقرأ في الوتر: بـ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ①﴾، و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في ركعة ركعة، وأخرجه الدارمي بنحوه (١٦٣٠)، وصححه الألباني في صلاة التراويح (ص١٠٨).
وأخرج النسائي (٩٢٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «رَمَقتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عِشرين مَرَّةً يقرأ في الرَّكعَتَينِ بعد المغرب، وفي الرَّكعَتَين قبل الفجرِ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، وقال النووي في المجموع (٣/ ٣٨٥): «إسناده جيد، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المسند (٨/ ٨٩)، والألباني في السلسلة الصحيحة (٣٣٢٨).
(٢) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة الجهمية لابن القيم (ص٣٥، ٣٦).

فلا ريب أن العلمَ به وبأسمائه وصفاته وأفعاله أَجَلُّ العلوم وأفضلها، ونسبته إلىٰ سائر العلوم كنسبة معلومه إلىٰ سائر المعلومات[(١)].

فإن قيل: العلم إنما هو وسيلة إلىٰ العمل ومراد له، والعمل هو الغاية، ومعلوم أنَّ الغاية أشرف من الوسيلة؛ فكيف تُفضل الوسائل علىٰ غاياتها؟

قيل: كلٌّ مِن العلم والعمل ينقسم إلىٰ قسمين؛ منه ما يكون وسيلة، ومنه ما يكون غاية، فليس العلم كله وسيلة مرادة لغيرها، فإنَّ العلم بالله وأسمائه وصفاته هو أشرف العلوم علىٰ الإطلاق، وهو مطلوب لنفسه، مراد لذاته؛ قال الله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢]، فقد أخبر -سبحانه- أنه خلق السموات والأرض، ونَزَّل الأمر بينهن؛ ليَعلم عباده أنه بكل شيء عليم وأنه علىٰ كل شيء قدير؛ فهذا العلم هو غاية الخلق المطلوبة، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]؛ فالعلم بوحدانيته تعالىٰ وأنه لا إله إلا هو مطلوب لذاته وإن كان لا يُكتفىٰ به وحده، بل لا بد معه من عبادته وحده لا شريك له؛ فهما أمران مطلوبان لأنفسهما.

الأمر الأول: أن يُعرف الربُّ تعالىٰ بأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه.

والأمر الثاني: أن يُعبد بمُوجبها ومُقتضاها.

فكما أنَّ عبادته مطلوبة مرادة لذاتها، فكذلك العلم به ومعرفته أيضًا، فإنَّ العلم من أفضل العبادات[(٢)].

ثالثًا: توحيد الأسماء والصفات هو أصل العلوم الدينية:

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٨٦).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/ ١٧٨).

كما أن العلم بأسماء الله وصفاته وأفعاله أجل العلوم وأشرفها وأعظمها فهو أصلها كلها، فكل علم هو تابع للعلم به، مفتقر في تحقق ذاته إليه، فالعلم به أصل كل علم ومَنشؤه؛ فمَن عرف الله عَرف ما سواه، ومَن جهل ربَّه فهو لما سواه أجهل؛ قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، فتأمل هذه: تجد تحتها معنىٰ شريفًا عظيمًا، وهو: أنَّ مَن نسي ربَّه أنساه ذاته ونفسه، فلم يَعرف حقيقته ولا مصالحه، بل نَسي ما به صلاحه وفلاحه في معاشه ومعاده؛ لأنَّه خرج عن فطرته التي خُلق عليها، فنسي ربَّه فأنساه نفسه وصفاتها وما تكمل به وتزكو به وتسعد به في معاشها ومعادها؛ قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴿٢٨﴾﴾ [الكهف: ٢٨]، فغفل عن ذكر ربه؛ فانفرط عليه أمره وقلبه، فلا التفات له إلىٰ مصالحه وكماله وما تزكو به نفسه وقلبه، بل هو مُشَتَّتُ القلب مُضَيَّعُهُ، مُفرط الأمر، حيرانُ لا يهتدي سبيلًا.

فالعلم بالله أصل كل علم، وهو أصل علم العبد بسعادته وكماله ومصالح دنياه وآخرته، والجهل به مُستلزم للجهل بنفسه ومصالحها وكمالها وما تزكو به وتفلح به، فالعلم به سعادة العبد والجهل به أصل شقاوته(١).

رابعًا: معرفة أسماء الله وصفاته أصل عظيم في منهج السلف:

معرفة أسماء الله وصفاته هي الأساس الذي يَنبني عليه عمل العبد، ومن خلالها تتحدد العلاقة التي تربط العبد بربه، وعلىٰ ضوئها يَعبد المسلم ربَّه، ويتقرب إليه.

قال شيخُ الإسلام ابنُ تيمية رحمه الله تعالىٰ: «وأصلُ الإيمان: قولُ القلب الذي هو التَّصديق. وعمل القلب الذي هو المحبة علىٰ سبيل الخضوع؛ إذ لا مُلائمة

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٨٦).

لأرواح العباد أتم من ملاءمة إلهها؛ الذي هو الله الذي لا إله إلا هو»[(١)].

ولذلك كان منهج السلف يقوم علىٰ أمرين؛ هما:

١- العلم بالله.

٢- والعمل لله.

فجمعوا بذلك بين التصديق العِلمي والعَمل الحُبِّي، وبذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة (السلف) عن المناهج الأخرىٰ.

وحققوا كِلا الأمرين؛ من القول التصديقي المعتمد علىٰ معرفة أسماء الله وصفاته وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة. والعمل الإرادي، وذلك باتباع الأوامر واجتناب النواهي وفق ما شرعه الله في كتابه وعلىٰ لسان رسوله ﷺ.

ولذلك كان كلامهم وعملهم باطنًا وظاهرًا بعلم، وكان كل واحد من قولهم وعملهم مقرونًا بالآخر، وهؤلاء هم المسلمون حقًّا؛ الذين سَلِموا من آفات منحرفة المتكلمة والمتصوفة.

فوقعت كل طائفة من هاتين الطائفتين المنحرفتين في مفسدتين:

إحداهما: القول بلا علم إن كان متكلمًا، والعمل بلا علم إن كان متصوفًا.

والمفسدة الثانية: فوت المتكلم العمل، وفوت المتصوف القول والكلام[(٢)].

وهو ما وقع من البدع الكلامية والعملية المخالفة للكتاب والسنة.

فالكلاميون: غالب نظرهم وقولهم في الثبوت والانتفاء، والوجود والعدم، والقضايا التصديقية؛ فغايتهم مجرد التصديق والعلم والخبر؛ فاعتنوا بجانب علمي

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤١) بتصرف.

لم يَنْبَنِ علىٰ الكتاب والسنة؛ لذلك عَطَّلوا أسماء الله ﷻ، وعَطَّلوا صفاتِه ﷯.

وعندما عَرَّفوا التوحيد؛ قالوا: «واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله». وأهملوا جانب توحيد العبادة: «واحد في ذاته» قالوا: «لا شريكَ له». و«واحد في صفاته»: «لا نظير له». و«واحد في أفعاله»: «لا نِدَّ له». فهذا تقسيمهم للتوحيد[(١)]، ويُلاحظ أنه قد خلا في هذه الثلاثة من الجانب العملي، فلا يوجد عمل، ثم إذا تحدثوا عن ذات الله تعالىٰ تحدثوا بالتعطيل؛ فقالوا بما قالوا: «ليس في جهة، ولا في عُلو، ولا في مكان، ولا في حيز» ولا إلىٰ غير ذلك؛ فجعلوه والعدم سواء، وإذا تحدثوا عن صفات الله تعالىٰ تحدثوا عن سبع صفات فقط، وإذا تحدثوا عن أفعال الله تعالىٰ هذا هو الذي سَلِم لهم: «توحيد الربوبية»؛ فلم يَسلم لهم إلا توحيد الربوبية، ونحن نعلم أن كفار قريش كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨]؛ فهذا حاصل توحيد هؤلاء.

وأمَّا الصُّوفيون: فغالب طلبهم وعملهم في المحبة والبغضة، والإرادة والكراهة، والحركات العملية؛ فاعتنوا بجانب العمل، وأهملوا جانب العلم، وكذلك عملهم لم ينبنِ علىٰ السنة، وإنَّما انبنىٰ علىٰ البدعة؛ إذ غايتهم المحبة والانقياد والعمل والإرادة.

وهكذا إذا جئنا إلىٰ أهل التصوف لم نجد عندهم من حقيقة التوحيد شيئًا.

أمَّا توحيدُ أهل السُّنَّة فيقوم علىٰ هذين الأصلين العظيمين: أن تَعرف اللهَ، وذاك بمعرفة أسمائه وصفاته التي وردت في الكتاب والسُّنَّة. وأن تعبد الله، وهذا باتِّباع شرع الله ﷿ علىٰ لسان رسوله ﷺ.

فالسلف وأتباعهم جعلوا من توحيد الأسماء والصفات إحدىٰ الرَّكيزتين التي

(١) انظر: المِلل والنِّحَل للشهرستاني (١/ ٤٢)، مؤسسة الحلبي.

قام عليها منهجهم المعتمد علىٰ نصوص الكتاب والسنة، وذلك لما لهذا التوحيد من أهمية ومنزلة، وهذا ما تشهد له كثرة النصوص الشرعية الواردة في هذا الشأن.

فلذلك لا بد لصاحب السُّنَّة أن يدرس هذا الباب، وأن يَبني هذه الدراسة علىٰ الكتاب والسنة؛ ليعرف الله عَزَّوَجَلَّ، فلن تكون من أصحاب السنة ولن تكون من أتباع السلف حتىٰ تُعنىٰ بهذا الباب، وطبعًا العلم بهذا الباب -كما ذكر العلماء- مطلوب لذاته، ليس وسيلة للعمل كما يزعم البعض؛ فكلٌّ من العِلم بالله والعمل لله مطلوب لذاته؛ فقد يكون منه ما هو وسيلة، ومنه ما هو غاية؛ فيجب أن نعلم أنه لا بد من معرفة هذا الباب وتعلمه؛ باعتبار أنه أمر مطلوب لذاته، وإن كان لا يُكتفىٰ به وحده، بل لا بد وأن يجتمع معه عبادة الله عَزَّوَجَلَّ، وإلا فإن العبد لا يكون مؤمنًا، وبهذا نعلم أن من أهمية هذا الباب أنه أصلٌ عظيمٌ في منهج أهل السنة والجماعة؛ فبالتالي لا بد من الاعتناء به، ولا بد من الاهتمام به، ولا بد من تعلُّمِه، وكذلك لوقوع الاختلاف والافتراق في هذا الباب بين الفِرَق والطوائف لا بد من مزيد جهد وعناية بفهمه وتوضيحه ودراسته وتعلمه وتطبيقه.

والله تعالىٰ ليس له مَثِيل حتىٰ يُقاس عليه، وعقول البشر لا يمكن أن تستقلَّ بمعرفة الله تعالىٰ استقلالًا؛ لأنها قاصرة عاجزة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥]؛ فالله تعالىٰ تَعَرَّف إليك! فضلًا منه ومِنَّة عليك عَرَّفك بأسمائه وصفاته، عَرَّفك بأنه العليم، وأنه السميع، وأنه البصير، وأنه القدير، وأنه الغفور، وأنه الرحيم، وأنه الجبَّار، وأنه المتكبر. إلىٰ غير ذلك مِن أسماء الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وصفاتِه الواردة في الكتاب والسُّنَّة؛ فمِنَّةٌ عُظمىٰ فتحها الله عليك! بالله عليك كيف تُغلقها علىٰ نفسِك؟! بل إن الله رَغَّبك في هذه المعرفة فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال: ﴿لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الحشر: ٢٤]، وقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [طه: ٨]. إلىٰ غير ذلك من المواطن التي ذُكرت فيها

أسماء الله عَزَّوَجَلَّ؛ إمَّا جملة وإما تفصيلًا.

فافتح بابَ معرفة الله تعالىٰ! لا تُغلقه علىٰ نفسك! لا تحرم هذا القلب من أن يَعرف ربَّه، ويَعرف معبودَه!

خامسًا: العلم بأسماء الله وصفاته يَفتح للعبد باب معرفة الله:

إنَّ محبة الشيء فرع عن الشعور به، وأَعْرَفُ الخلقِ بالله أشدُّهم حُبًّا له، فكل من عرف الله أحبه، والعلم يَفتح هذا الباب العظيم الذي هو سِرُّ الخَلق والأمر(١)؛ فمن أعظم أصول الدين: المحبة، بل هي قاعدة العبادة، فكيف يكون حبٌّ في قلب العبد المؤمن وهو لم يعرف الله عَزَّوَجَلَّ؛ فالله تعالىٰ فتح لنا باب معرفته من هذا الطريق، فإن شئت فادخل وتعَرَّف علىٰ أسماء الله وصفاته وأفعاله، وإلا فإنك محروم مِن ضِمن مَن حُرم مِن هذا الخير العظيم؛ فطمأنينة القلب وحياته هي في هذا الأمر العظيم: في معرفة الله عَزَّوَجَلَّ، ولا سبيل للحصول علىٰ هذه المعرفة إلا من باب العلم بأسماء الله وصفاته، فلا تَستقرُّ للعبد قَدَم في معرفة الله إلا بالتعرف علىٰ أسمائه وصفاته الواردة في القرآن والسنة؛ فالعلم بأسماء الله وصفاته يَفتح للعبد هذا البابَ العظيمَ، فالله عَزَّوَجَلَّ لم يجعل السبيل إلىٰ معرفته من طريق الاطلاع علىٰ ذاته، فهذا الباب موصود إلىٰ قيام الساعة، كما أخبرنا بذلك نبينا محمد ﷺ حيث قال: «**تَعَلَّمُوا أَنَّه لن يَرىٰ أحدٌ مِنكم ربَّه عَزَّوَجَلَّ حتىٰ يَموت**»(٢).

وكذلك فإنَّ من المحال أن تَستقل العقول البشرية بمعرفة ذلك وإدراكه علىٰ وجه التفصيل، فهي عاجزة عن ذلك لكونه من المغيبات التي لا سبيل إلىٰ معرفتها إلا من طريق الوحي، والله عَزَّوَجَلَّ يقول: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٨٧).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٣١) من حديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

[الإسراء: ٨٥]، فهذه تُبين محدودية علم الإنسان.

وقد اقتضت رحمة العزيز الحكيم أن بَعث الرسل به مُعَرِّفين وإليه داعين، وجعل معرفته سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله هي مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم، فأساس دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم والأصل الأول فيها: معرفة الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله. ثم يتبع هذا الأصل أصلان عظيمان هما:

١- تعريف الناس بالطريق الموصلة إلىٰ الله، وهي: «شريعته المتضمنة لأمره ونهيه».

٢- تعريفهم مآلهم في الآخرة.

وهذان الأصلان تابعان للأصل الأول مَبنيان عليه، فأعرف الناس بالله أتبعهم للطريق الموصلة إليه، وأعرفهم بحال الناس عند القدوم عليه.

سادسًا: أساس العلم الصحيح هو الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته:

علىٰ أساس العلم الصحيح بالله وبأسمائه وصفاته يقوم الإيمان الصحيح والتوحيد الخالص، وتنبني مطالب الرسالة جميعها؛ فهذا التوحيد هو أساس الهداية والإيمان، وهو أصل الدين الذي يقوم عليه، ولذلك فإنه لا يُتصور إيمان صحيح ممن لا يعرف ربه، فهذه المعرفة لازمة لانعقاد أصل الإيمان، وهي مهمة جدًّا للمؤمن لشدة حاجته إليها؛ لسلامة قلبه، وصلاح معتقده، واستقامة عمله، فهذه المعرفة لأسماء الله وصفاته وأفعاله تُوجب للعبد التمييز بين الإيمان والكفر، والتوحيد والشرك، والإقرار والتعطيل، وتنزيه الرب عما لا يَليق به، ووصفه بما هو أهله من الجلال والإكرام.

وذلك يتم بتدبر كلام الله تعالىٰ، وما تعَرَّف به سبحانه إلىٰ عباده علىٰ ألسنة رسله من أسمائه وصفاته وأفعاله، وما نَزَّه نفسه عنه مما لا ينبغي له ولا يليق به سبحانه.

والجدير ذِكره أن معرفة الله نوعان:

النوع الأول: المعرفة الإجمالية:

وهي التي تَلزم العبد المؤمن؛ لينعقد بها أصلُ الإيمان، وهي تتحقق بالقَدْرِ الذي يميز العبد به بين ربه وبين سائر الآلهة الباطلة، ويتحقق بها الإيمان المجمل، وتجعله في سلامة من الكفر والشرك المُخرجين من الإيمان، وتُخرجه من حدِّ الجهل بربه وما يجب له.

وهذه المعرفة يتحصل عليها من قراءة سورة الإخلاص وآية الكرسي وغيرها من الآيات، ومعرفة معانيها.

ولكن هذه المعرفة لا تُوجب قوة الإيمان والرسوخ فيه.

النوع الثاني: المعرفة التفصيلية:

وهذه تكون بمعرفة الأدلة التفصيلية الواردة في هذا الباب، وتعلمها واعتقاد اتصاف الله بها، ومعرفة معانيها، والعمل بمقتضياتها وأحكامها.

وهذه المعرفة هي التي يحصل بها زيادة الإيمان ورسوخه، فكلما ازداد العبد علمًا بالله زاد إيمانه وخشيته ومحبته لربِّه وتَعلقه به؛ قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، كما تجلب للعبد النور والبصيرة التي تُحَصِّنه من الشبهات المضللة والشهوات المحرمة.

«والعلم بالله يُراد به في الأصل نوعان:

أحدهما: العلم به نفسه، أي: بما هو متصف به مِن نُعوت الجلال والإكرام، وما دَلَّت عليه أسماؤه الحسنىٰ.

وهذا العلم إذا رَسخ في القلب أوجب خشية الله لا محالة، فإنه لا بد أن يعلم أن الله يُثيب علىٰ طاعته، ويعاقب علىٰ معصيته.

والنوع الثاني: يُراد بالعلم بالله: العلم بالأحكام الشرعية من الأوامر والنواهي والحلال والحرام.

ولهذا قال بعض السلف: العلماء ثلاثة:

١- عالم بالله ليس عالمًا بأمر الله.

٢- عالم بأمر الله ليس عالمًا بالله.

٣- عالم بالله وبأمر الله.

فالعالم بالله: الذي يخشىٰ الله. والعالم بأمر الله: الذي يعرف الحلال والحرام»[(١)].

سابعًا: العلم بأسماء الله وصفاته هو حياة القلوب:

يجب أن نعلم أنَّ معرفة الله تعالىٰ هي حياة قلوبنا؛ فلا حياة للقلوب ولا نعيم ولا سرور ولا أمان ولا طمأنينة إلا بأن تَعرف ربها ومعبودها وفاطرها، ويكون أحب إليها مما سواه، ولا يمكن أن تنجو وأن تَسعد في الآخرة إلَّا بهذه المعرفة والمحبة.

والإنسان بدون الإيمان بالله لا يمكنه أن ينال معرفة ولا هداية، وبدون اهتدائه إلىٰ ربِّه لا يكون إلا شقيًّا مُعذَّبًا كما هو حال الكافرين.

فالله -تبارك وتعالىٰ- خَلَقَ هذا الإنسان ورَكَّبه من الجسد والروح، وشاء أن يكون قِوَام هذا الجسد من هذه الأرض؛ قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ﴾ [الحج: ٥]، وجعل حياة هذا الجسد من التراب؛ فهو يأكل ويشرب ويكتسي من الأرض وما فيها.

وجعل في هذا الجسد الروح؛ قال تعالىٰ: ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٣) بتصرف بسير.

لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٩].

أمَّا أصل هذه الروح ومادتها فهذا لا علم لنا به: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]؛ فأمرٌ استأثر الله تعالىٰ به في علم الغيب عنده.

لكن الله عَزَّوَجَلَّ شاء أن يكون قِوام هذه الروح وحياتها في معرفة الله وعبادته؛ قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ [الرعد: ٢٨]؛ فلا شيء أطيب للعبد ولا ألذ ولا أهنأ ولا أنعم لقلبه وعيشه من محبَّة فاطره وبارئه، ودوام ذِكره، والسعي في مرضاته، لذلك فإنَّ مَن في قلبه أدنىٰ حياة أو محبة لربه وإرادة لوجهه وشوق إلىٰ لقائه، فطلبه لهذا الباب وحرصه علىٰ معرفته وازدياده من التَّبَصُّر فيه وسؤاله واستكشافه عنه هو أكبر مقاصده وأعظم مطالبه وأَجَلُّ غاياته، فهذا هو الكمال الذي لا كمال للعبد بدونه، وله خُلق الخلقُ، ولأجله نزل الوحي، وأُرسلت الرسل، وقامت السماوات والأرض، ووُجدت الجنة والنار، ولأجله شُرعت الشرائع، وأُسِّست الملة، ونُصبت القِبلة، وهو قُطب رَحَىٰ الخلق والأمر الذي مدارهما عليه.

وهو بحقٍّ أفضل ما اكتسبته القلوب، وحصَّلته النفوس، وأدركته العقول، وليست القلوب الصحيحة والنفوس المطمئنة إلىٰ شيء من الأشياء أشوق منها إلىٰ معرفة هذا الأمر، ولا فرحها بشيء أعظم من فرحها بالظفر بمعرفة الحق فيه[١].

وإذا تأملت أعمال القلوب وجدت -مثلًا- أن كل حبٍّ هو تَبَعٌ لحبِّ الله عَزَّوَجَلَّ؛ وكذلك الخوف، والرجاء، والتوكل، والإنابة، والإخلاص، والرغبة، والرهبة.. إلىٰ غير ذلك.

---

(١) انظر: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ (ص٢٨، ٢٩).

فلا يمكن أن تتحرك أعمال القلوب في القلب ولا أن تقوم بواجبها ما لم تكن علىٰ معرفة بالله عَزَّوَجَلَّ!

إذًا، كيف تتحقق في القلب أعمال القلوب؟

فمثلًا إذا علمت أن الله هو الخالق، وهو الرازق، وهو المحيي، وهو المُميت، وهو النَّافع، وهو الضَّار، وهو القابض، وهو الباسط. إذا علمت هذا أَثْمَر في قلبك توكلًا علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ. هذه المعرفة تُوَلِّدُ التوكل. ممن تخاف ومَن ترجو والرزق بيد الواحد الأحد عَزَّوَجَلَّ؟! يرزق من يشاء بغير حساب. وكيف ترجو ما في يد الناس؟ أو حتىٰ كيف تحسد فلانًا من الناس: أن أعطاه الله تعالىٰ من فضله؛ ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ﴾ [آل عمران: ٢٦]؛ فالخير بيد الله عَزَّوَجَلَّ، والله يختص برحمته مَن يشاء؛ فكيف لقلبٍ أن يحسد لو كان علىٰ إيمان؟! ويحسد مَن؟! كأنما يعترض علىٰ حكم الله عَزَّوَجَلَّ أن أعطىٰ فلانًا ومنع فلانًا!

فصلاح قلوبنا وحمايتها من تلك الأمراض التي تضرها، وتفسد علىٰ الإنسان حياته مِن غِلٍّ وحسد وحقد وغِيبة ونميمة، إلىٰ غير ذلك من أمراض- سببها هو: أن الإنسان ما عرف الله تعالىٰ حقَّ المعرفة. ومثلًا، الله عَزَّوَجَلَّ أخبرك بأنه عليم، وأنَّه سميع، وأنه بصير، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ومُطَّلِع علىٰ عملك وعلىٰ فعلك؛ أفَلَا يحملُك هذا علىٰ الحياء منه؟!

فيجب أن يحمل هذا العبدَ علىٰ خوف الله تعالىٰ، علىٰ مراقبته، علىٰ خشيته؛ فلو أن النفوس استحضرت هذه المعاني لَمَا أَقْدَمَت علىٰ فِعل معصية، ولذلك يقول النبي ﷺ: «**لا يَزني الزَّاني حين يَزني وهو مؤمن، ولا يَشرب الخمرَ حين يَشرب وهو مُؤمنٌ،**

ولا يَسرق السارق حين يَسرق وهو مؤمن...»، الحديث[١]؛ لأنه لو قام الإيمان كما يجب وكما ينبغي في نفسِه في تلك اللحظات؛ لَمَا أقدم علىٰ فَعلته.

أنت لو لَمَحت أحدًا من الناس وأنت علىٰ معصية لربما استحييت منه، ولربما خِفت أن يُفشي سِرَّك! فكيف وأنت أمام عالم الغيب والشَّهادة، المُطَّلِع علىٰ جميع أحوالك وعلىٰ جميع أمورك وعلىٰ جميع سكناتك وعلىٰ جميع حركاتك؛ ألا تستحي مِن الله ﷿؟! وكما يذكرون أنَّ رجلًا لقي أعرابية فأرادها علىٰ نفسها فأَبَت وقالت: أي ثكلتك أمك، أَمَا لك زاجر من كرم؟ أما لك ناهٍ مِن دين؟ قال: قلت: واللهِ إنَّه لا يَرانا إلا الكواكب، قالت: ها بأبي أنت، وأين مُكوكبها»[٢]؛ فأراد أن يُطمأنها أنَّه لا يراهم أحد إلا هذه الكواكب! فقالت له: «وأين مُكوكبُها؟!»؛ فذكَّرته بالله ﷿ في تلك اللحظة؛ فقام عنها، وكان ذلك سببًا في هدايته.

فنحن لو استحضرنا معاني أسماء الله وصفاته لكان هذا سببًا في حياة قلوبنا، ولكنَّ قلوبَنا مُلئت بالغفلة عن الله ﷿ والإعراض عن معرفة أسمائه وصفاته؛ فأصابها ما أصابها من أمراض أثقلت كواهلنا، وأفسدت علينا أمر ديننا، وأفسدت علينا أمر دنيانا، بل إن الواحد منا يقف في الصلاة ويسمع آيات الله سبحانه تُتلىٰ عليه، ومع ذلك قلبه قاسٍ، وأصبح قلبًا متحجرًا مهما ذُكِّر بآية عذاب أو وعيد لا يهتز لها، ولا يتحرك لها شعور في قلبه من ذِكر شيء من آيات الله ﷿؛ فأصابنا ما أصابنا من أمراض في قلوبنا وفي نفوسنا بسبب أننا غفلنا عن معرفة الله ﷿.

فليتنا نعودُ إلىٰ أسماء الله وصفاته! ليتنا نتدبر ما جاء فيها من معانٍ، وما تُثمره من ثمرات! أنت إذا أثمرت هذه المعرفة في قلبك التوكل حصلت عِزَّة للمؤمن،

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧) من حديث أبي هريرة ﵁.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٢٦٥) عن العتبي.

وحصلت طمأنينة للنفس، وكذلك إذا حصل حياء وإذا حصل خوف وإذا حصلت خشية- منعك هذا مِن أن تقترف معصية؛ لا في السر ولا في العلن، إذا حصلت هذه المعرفة قامت بك محبةٌ لله تعالىٰ وتعظيم وإجلال.

هذه المعرفة وهذه المحبة وهذا التعظيم وهذا الإجلال يحملك علىٰ أن تُراقب الله عَزَّوَجَلَّ في جميع أحوالك، وأن يكون اللهُ تعالىٰ أحبَّ إليك مِن كل شيء وأعظم وأكبر وأجَل من كل شيء، لكن للأسف حَرمنا قلوبنا من ذلك؛ فلربما استحقت وعيدَ الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٢]؛ فقست القلوب، والقلوب تقسو، بل وتمرض وتموت، والله تعالىٰ قد قال: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾ [المطففين: ١٤]؛ فالران: هو الصدأ الذي يعلو هذه القلوب حتىٰ تصبح صَدِئَة قاسية مُبتعدة عن ذكر الله عَزَّوَجَلَّ.

فأين النفس المطمئنة التي ستنادىٰ كما قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝٢٩ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧]؟!

فمعرفةُ الله عَزَّوَجَلَّ حياةٌ لقلوبنا، وستُثمر لنا من أنواع الإيمان وأنواع العمل ما يكون -بإذن الله تعالىٰ- سببًا في صلاحنا وصلاح أحوالنا وصلاح مَعاشنا وصلاح معادنا؛ لو أننا عرفنا ذلك وعملنا به!

ثامنًا: ثمرة معرفة أسماء الله وصفاته:

مما يدلل ويؤكد أهمية هذا التوحيد هو ما تُثمره معرفة أسماء الله وصفاته في قلب المؤمن من زيادة في الإيمان ورسوخ في اليقين، وما تَجلبه له من النور والبصيرة التي تحصنه من الشبهات المضللة والشهوات المحرمة.

فهذا العلم إذا رسخ في القلب أوجب خشيةَ الله لا محالة؛ فلكلِّ اسم من أسماء الله تأثير معين في القلب والسلوك، فإذا أدرك القلب معنىٰ الاسم وما يتضمنه

واستشعر ذلك- تجاوب مع هذه المعاني، وانعكست هذه المعرفة علىٰ تفكيره وسلوكه.

ولكل صفة عبودية خاصة هي من موجباتها ومقتضياتها؛ فالأسماء الحسنىٰ والصفات العُلىٰ مقتضية لآثارها من العبودية، وهذا مُطَّرِد في جميع أنواع العبودية التي علىٰ القلب والجوارح؛ فمثلًا: عِلْمُ العبد بتفرد الرب تعالىٰ بالضر والنفع والعطاء والمنع والخلق والرزق والإحياء والإماتة؛ يُثمر له عبودية التوكل عليه باطنًا، ولوازم التوكل وثمراته ظاهرًا.

وعلمه بسمعه تعالىٰ وبصره وعلمه، وأنَّه لا يخفىٰ عليه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وأنه يعلم السر وأخفىٰ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، يثمر له حفظ لسانه وجوارحه وخطرات قلبه عن كل ما لا يُرضي الله، وأن يجعل تعلق هذه الأعضاء بما يحبه الله ويرضاه؛ فيثمر له ذلك الحياء باطنًا، ويثمر له الحياء اجتناب المحرمات والقبائح.

ومعرفته بغناه وجوده وكرمه وبِرِّه وإحسانه ورحمته تُوجب له سعة الرجاء، ويثمر له ذلك من أنواع العبودية الظاهرة والباطنة بحسب معرفته وعلمه. وكذلك معرفته بجلال الله وعظمته وعِزِّه تُثمر له الخضوع والاستكانة والمحبة، وتثمر له تلك الأحوال الباطنة أنواعًا من العبودية الظاهرة هي موجباتها.

وكذلك علمه بكماله وجماله وصفاته العُلىٰ يوجب له محبة خاصة بمنزلة أنواع العبودية.

فرجعت العبودية كلها إلىٰ مقتضىٰ الأسماء والصفات وارتبطت بها(١).

وبهذا يتبين أنَّ معرفة العبد لأسماء الله وصفاته علىٰ الوجه الذي أخبر الله عَزَّوَجَلَّ به

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٩٠).

في كتابه وسنة رسوله ﷺ - تُوجب علىٰ العبد القيام بعبودية الله علىٰ الوجه الأكمل، فكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان الحب والإخلاص والتعبد أقوىٰ، وأكمل الناس عبودية المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر؛ إذ كل اسم من أسمائه عَزَّوَجَلَّ له تَعَبُّد مُختص به؛ علمًا ومعرفة وحالًا.

(علمًا ومعرفة): أي: إنَّ مَن عَلِم أنَّ الله مسمىٰ بهذا الاسم، وعرف ما يتضمنه من الصفة، ثم اعتقد ذلك؛ فهذه عبادة.

و(حالًا) أي: إن لكل اسم من أسماء الله مدلولًا خاصًّا وتأثيرًا معينًا في القلب والسلوك، فإذا أدرك القلب معنىٰ الاسم وما يتضمنه واستشعر ذلك- تجاوب مع هذه المعاني، وانعكست هذه المعرفة علىٰ تفكيره وسلوكه.

وهذه الطريقة مُشتقة من قلب القرآن؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

والدعاء بها يتناول: دعاء المسألة، ودعاء الثناء، ودعاء التعبد.

وهو -سبحانه- يدعو عباده إلىٰ أن يَعرفوه بأسمائه وصفاته، ويُثنوا عليه بها، ويأخذوا بحظِّهم من عبوديتها(١).

تاسعًا: ضرورة تجنُّب الباطل، وعدم مخالفة طريق الحق في هذا الباب:

قد وقع الخلاف في هذا الباب، وكَثُر كلام أهل الباطل فيه؛ لما عرفوا من أهميته، فبالتالي ازداد تسلطهم عليه، وأرادوا أن يَحجبوا الناس عن معرفة الله تعالىٰ؛ لأنهم بهذا سيوصدون الباب، وإذا أُوصد الباب لم يمكن الدخول! فَكَثُر الخلاف والافتراق، فكان لا بد مِن مَعرفةٍ تَنبني علىٰ الكتاب والسنة، وكان لا بد من فهم للحقِّ حتىٰ يُتَّبع، ولا بد من معرفةٍ للباطل حتىٰ يُجتنب.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٤٢٠).

فباب الأسماء والصفات من أكثر الأبواب خطورة ومَزلة؛ من جهة كونه محل خلافات شديدة ومعقدة دارت رحاها بين علماء السلف من جهة والفلاسفة وأهل الكلام والمُشبهة من جهة أخرىٰ.

فمن واجب طالب العلم: أن يَتعمق في فهم الحق المَبني علىٰ الكتاب والسنة؛ قال تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فالرد إلىٰ الله يكون بالرد إلىٰ كتابه، والرد إلىٰ الرسول بعد وفاته يكون بالرد إلىٰ سنته ﷺ، وقد قال تعالىٰ: ﴿ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ١٤٠]، فالله أعلم بنفسه، وهو الذي أخبر بأسمائه وصفاته في كتابه وعلىٰ لسان رسوله ﷺ، وكذلك فإن النبي ﷺ أعلم الناس بربِّه وأصدقهم خبرًا، وقد قال الله في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤﴾ [النجم: ٣-٤].

فمن الواجب علىٰ المسلم: أن يدرس هذا الباب وأن يتعمق في فهمه وفق ما ورد في الكتاب والسنة، وأن يحذر من التيارات الفلسفية التي أَضَرَّت أصحابها، وأدخلتهم في دوامة الانحراف والضياع، فحالت بين قلوبهم وبين معرفة ربهم، فأصبحت قلوبهم مظلمة جاهلة بحقائق الإيمان، فترتب علىٰ ذلك إعراضهم عن الله وعن ذكره ومحبته والثناء عليه بأوصاف كماله، ونعوت جلاله، فانصرفت قُوىٰ حُبِّهم وشوقهم وأُنسهم إلىٰ سواه.

ومعلوم أنه لا تستقر للعبد قَدَمٌ في المعرفة -بل ولا في الإيمان- حتىٰ يؤمن بأسماء وصفات الربِّ جَلَّجَلَالُهُ، ويَعرفها معرفة تُخرجه عن حدِّ الجهل بربه، فالإيمان بالأسماء والصفات وتَعَرُّفها هو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان وثمرة شجرة الإحسان؛ فمَن جَحدها فقد هدم أساس الإسلام والإيمان، وثمرة شجرة الإحسان، فضلًا عن أن يكون من أهل العرفان.

فينبغي للمؤمن أن يَبذل مقدوره ومستطاعه في معرفة الأسماء والصفات، وأن

تكون معرفته سالمة من داء التعطيل وداء التمثيل اللذين ابتُلي بهما كثير من أهل البدع المخالفة لما جاء به الرسول ﷺ، فالمعرفة الصحيحة هي المُتلقاة من الكتاب والسنة، وما رُوي عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فهذه هي المعرفة النافعة التي لا يزال صاحبها في زيادة إيمانه وقوة يقينه وطمأنينة أحواله.

ومما يذكره العلماء في أهمية هذا العلم -الذي هو العلم بأسماء الله وصفاته- بالإضافة إلىٰ كونه شطر باب (الإيمان بالله تعالىٰ): أنه أشرف العلوم؛ فهو أشرف العلوم وأعظمها وأجلها وأكبرها؛ فإذا قلنا: إن شرف العلم تابع لشرف المعلوم، فالمعلوم هنا: هو ما يليق بأسماء الله تعالىٰ من أسمائه وصفاته عَزَّوَجَلَّ، وما تَعَرَّف به إلىٰ خلقه مما أخبر به في كتابه وعلىٰ لسان رسوله ﷺ؛ من أسمائه الحسنىٰ وصفاته العُلىٰ؛ فأنت أمام أشرف علم تكتسبُه؛ فلا شك أن العلم شرفٌ لصاحبه، وأشرف علم يكتسبُه العبد المؤمن هو معرفة الله عَزَّوَجَلَّ؛ لأن شرف العلم تابع لشرف المعلوم.

والمعلوم هنا: هو الله عَزَّوَجَلَّ وما يليق به من الأسماء والصفات والأفعال؛ فلذلك ينبغي علىٰ المؤمن مع حرصه علىٰ إكمال توحيده أن يحرص كذلك علىٰ نَيْلِ هذا الشرف العظيم، وهو أن يكتسب هذا العلم الصحيح بأسماء الله وصفاته، كذلك مما يدل علىٰ شرف هذا العلم: أنه أصل العلوم وأساسها، كما يقول العلماء: «مَن عرف الله عرف ما سواه، ومَن جهل ربَّه فهو لما سواه أجهل»[(١)].

وتأمل هذا وخذه من قول الله عَزَّوَجَلَّ حيث قال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، وقد قال النبيُّ ﷺ في وصيته لابن عباس: «**يا غلام -أو يا غُلَيِّم-: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تَجده تُجاهك**»[(٢)]، ونحن نعلم أنَّ حفظ الله

(١) انظر مفتاح دار السعادة (١/ ٨٦).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد في مسنده (٢٦٦٩) من حديث ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، وقال: حسن صحيح، وصححه الألباني في المشكاة (٥٣٠٢).

عَزَّوَجَلَّ بمعرفته وعبادته، فإذا ما العبدُ حَفِظ الله عَزَّوَجَلَّ فإن الله تعالىٰ تعَهَّد بحفظِه، وتعهد بصلاح أمره؛ فيجب أن نعلم أن هذا العلمَ هو أصلُ العلوم الدينية.

فنسيان العبد لربه عقوبته أن الله عَزَّوَجَلَّ يُنسيه أمرَ نفسِه وصلاحَ نفسه؛ يقول ابن القيم في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]: «تأمل هذه: تجد تحتها معنىٰ شريفًا عظيمًا، وهو أنَّ مَن نَسِي ربَّه أنساه ذاتَه ونفسَه؛ فلم يَعرف حقيقته ولا مصالحه، بل نَسِيَ ما به صلاحُه وفلاحُه في معاشه ومَعاده؛ فصار مُعَطَّلًا مُهملًا بمنزلة الأنعام السَّائبة، بل ربُّما كانت الأنعام أخبر بمصالحها منه؛ لبقائها هداها الذي أعطاها إيَّاه خالقُها»[1]، وهذا تجده -كذلك- في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، قال قتادة: «أضاع أكبر الضَّيعة؛ أضاع نفسه وعسىٰ مع ذلك أن تجده حافظًا لما له، مُضَيِّعًا لدينه»[2].

فإذا أنت علمت هذا الباب أصلحت أساس العلم عندك؛ فعلمك ومعرفتك بالله عَزَّوَجَلَّ ستنبني عليها جميعُ المعارف؛ لأن هذا أصلُ العلم وأصلُ الدِّين، وإن كنت مضيعًا لهذا الباب ضَيَّعت جميعَ أحوالك وجميع أمورك وجميع مصالحك في دنياك وفي أُخراك.

وتأمل مَن كان غافلًا عن الله عَزَّوَجَلَّ، وعن معرفته، وعن الإيمان بأسمائه وصفاته، ولو نظرنا إلىٰ عينة من أحوال بعض الناس الذين غَفلوا عن الله عَزَّوَجَلَّ، وغفلت قلوبهم

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٨٦).

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في محاسبة النفس (ص٢٥)، وقال الإمام ابن كثير: «﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾، أي: شغل عن الدين وعبادة ربه بالدنيا، ﴿وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴿٢٨﴾﴾ [الكهف: ٢٨]، أي: أعماله وأفعاله سفه وتفريط وضياع، ولا تكن مطيعًا له ولا محبًّا لطريقته، ولا تغبطه بما هو فيه». تفسير ابن كثير (٥/ ١٥٤).

عن ذِكر الله عَزَّوَجَلَّ، وما يُصيبهم من القلق والضياع والحسرة والنَّدامة؛ فمثلًا صاحبُ المُخَدِّرَات -والعياذ بالله- يظن أن طريق سعادته عن طريق هذا الأمر الذي يُهلك صحته، ويهلك عقله، بل ويفسد عليه الضرورات الخمس المعلومة[١]؛ فيظل صاحب هذه المخدرات يتعاطىٰ تلك الحقنة -مثلًا- حتىٰ يصل إلىٰ مرحلة هو يعلم ويجزم أنها قد تكون أقوىٰ من أن يتحملها هذا الجسم؛ فتكون سببًا في هلاكه، فيُختم له -والعياذ بالله- بخاتمة سوء؛ فتجده قد مات في دورة المياه -دورة الخلاء-، أصبحت نهايته في ذلك المكان، وقتل نفسه بيده، وهذا مصداق قول الله تعالىٰ: ﴿فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩]، فإذا ما اعتنىٰ المسلم بأصل العلم وبأصل الدين -وهو العلم بأسماء الله وصفاته- فإن ذلك سيحرك كوامن الإيمان في النفس، وسيأتي تفصيل ذلك قريبًا، فإذا ما ضيع هذا؛ فإن ذلك يكون سببًا في ضياعه في دنياه وفي أُخراه، فكما يقول ابن القيم: «بل نَسِيَ ما به صلاحُه وفلاحُه في معاشه ومَعاده»[٢]، والعياذ بالله.

فخلاصة الأمر: ضرورة معرفة الحق بدليله، وضرورة معرفة الباطل بِشُبهه حتىٰ يُمكن التصدي له.

وهذا الباب -بحمد الله- أُحكم إحكامًا عظيمًا، ومن آية واحدة تستطيع أن تَستخرج عِدَّة قواعد، كما سيأتيك الآن في بعض هذه القواعد؛ انظر قول الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، و﴿وَلِلَّهِ﴾ هذه فيها قاعدة. ﴿ٱلۡأَسۡمَآءُ﴾ فيها قاعدة. ﴿ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ فيها قاعدة. ﴿فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ فيها قاعدة. ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ

(١) وهي: (الدِّين والنَّفْس والعقل والعِرض والمال)، وقد جاء الإسلام بحفظها؛ قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «اتفقت الأمة -بل سائر الملل- علىٰ أنَّ الشريعة وُضِعَت للمحافظة علىٰ هذه الضروريات الخمس... وعِلْمُها عند الأُمَّة كالضَّروري». الموافقات (١/ ٣١).

(٢) تَقدَّم كلامه قريبًا.

أَسْمَٰٓئِهِۦۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فيها قاعدة. في آية واحدة تستخرج جملة من القواعد وجملة من المعاني، ولو أنَّنا تدبرنا كلام الله وكلام رسوله ﷺ سيكون هذا -بإذن الله تعالىٰ- سببًا في أن تلين هذه القلوب: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ١٦]، ستلين هذه القلوب، وسيكون هذا سببًا في فلاحها وسعادتها.

بل ونحن نشاهد في عصرنا الحاضر كيف أن القلوب مَرِضت حتىٰ كثرت العيادات النفسيَّة؟! وتَأْسَفُ كيف لأمة أن يكون هذا هو حالها، مع أنَّ نَبِيَّها ﷺ أرشدَها إلىٰ ما فيه دواء هذه النُّفوس، حيث قال: «**ما أصابَ عبدًا قط هَمٌّ ولا غَمٌّ ولا حَزَنٌ...**»، هذه ثلاثة أحوال تصيب النفس: الهم والغم والحزن، ما الفرق بينها؟ الهم يأتي قبل المكروه؛ فأنت إذا توقعت مكروهًا أصابك الهم؛ تهتم له. والغم يأتي أثناء المكروه؛ أثناء المصيبة. والحزن يأتي بعد وقوع المصيبة. والإنسان دائمًا بين هَمٍّ؛ يعني يتوقعه مستقبلًا، أو أمر قد فاته قد حَزن عليه، أو في غَمٍّ أصابه في ذلك الوقت؛ فيقول النبيُّ ﷺ -وهو الطبيب لهذه الأمة التي أعرضت عن طِبِّه وعن دوائه- لنا: «**ما أصاب عبدًا قطُّ هَمٌّ ولا غَمٌّ ولا حَزن، ثم قال: اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أَمَتك، ناصيتي بيدك، ماضٍ فيَّ حُكمك، عدلٌ فيَّ قضاؤك؛ أسألك بكلِّ اسمٍ هو لك سَمَّيْتَ به نفسَك...**» -انظر بماذا سأل؟ سأل الله بأسمائه تصديقًا وتطبيقًا لقول الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] - «**أسأُلك بكلِّ اسمٍ هو لك سَمَّيْتَ به نفسَك، أو أنزلته في كتابِك، أو عَلَّمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في عِلم الغيب عندك- أن تَجعل القرآنَ العظيم ربيعَ قلبي...**» إلىٰ آخر الحديث(١).

انظر كيف أعطىٰ النبي ﷺ تصديقًا وتطبيقًا لهذا؛ فسأل الله تعالىٰ بأسمائه الحسنىٰ، فهل الأمة تُطبق هذا في حالها؟!

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٧١٢)، وابن حبان في صحيحه (٩٧٢) من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في الصحيحة (١٩٩).

فهذا الدواء! بدلًا عن هذه العيادات النفسية التي في غالب الأحيان تعطيك مسكنات وأدوية حسيَّة قد يكون وبالها عليك أكثر من نفعها لك؛ فلو أنك داومت علىٰ هذا الدواء الشافي -بإذن الله تعالىٰ- لأصبحت في غُنية عما يُواجهه الكثير من الناس من حالة اضطراب وقلق نفسي وأمراض نفسية؛ بسببها تجد هذه العيادات وهذه المستشفيات وما أكثرَها، ووالله ما كان مجتمع المسلمين يعرف هذا إلا في حالات من الجنون ونحوه، لكن اليوم يتردد كثير -حتىٰ الصِّغار، حتىٰ الصبية- علىٰ هذه العيادات، مع أننا -بحمد الله تعالىٰ- قد نكون في غنية عن كثير مما يدعو إلىٰ اللجوء إليها، لكننا هجرنا مثل هذا الخير؛ فحُرمنا الخير، ونالنا ما نالنا مِن بلاء في هذا الشيء.

فإذًا وجه الاستشهاد من قوله ﷻ: ﴿فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ أن الله يدعو عباده إلىٰ أن يعرفوه بأسمائه وصفاته، ويُثنوا عليه بها، ويأخذوا بحظهم من عبوديتها، فالدعاء بها يتناول:

- دعاء المسألة[١]: كقولك: ربي ارزقني.
- ودعاء الثناء[٢]: كقولك: سبحان الله.
- ودعاء التعبد[٣]: كالركوع والسجود[٤].

المسألة الثانية: التعريف بالسلف الصالح وبأهل السنة والجماعة.

أولًا: التعريف بالسلف:

---

(١) دعاء المسألة: ما كان فيه طلب جلب نفع أو دفع مضرة.

(٢) دعاء الثناء: ما كان فيه التمجيد والثناء علىٰ الله، وخلا من السؤال.

(٣) دعاء التعبد: الحركات التعبدية؛ كالصلاة، فهي الدعاء.

(٤) مدارج السالكين (١/ ٤٢٠).

أ- معنىٰ السلف لغة:

(السلف: جمع سالف علىٰ وزن حارس وحرس، وخادم وخدم، والسالف المتقدم، والسلف... الجماعة المتقدمون)[١].

قال ابن فارس: (السين، واللام، والفاء) أصل يدل علىٰ تقدم وسبق، من ذلك السلف الذين مضوا، والقوم السلاف: المتقدمون)[٢].

ب- المقصود بالسلف الصالح:

(تعددت أقوال العلماء في تحديد ذلك من حيث المدىٰ الزمني:

١- فمن العلماء من قصر ذلك علىٰ الصحابة -رضوان الله عليهم- فقط.

٢- ومن العلماء من قال بأنهم الصحابة والتابعون.

٣- ومن العلماء من قال بأنهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين[٣].

والقول الصحيح المشهور الذي عليه جمهور أهل السنة هو أن المقصود بالسلف الصالح هم القرون الثلاثة المفضلة الذين شهد لهم النبي ﷺ بالخيرية، حيث قال: «**خير القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»، متفق عليه[٤]، فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين.

وكل من سلك سبيلهم وسار علىٰ نهجهم فهو سلفي نسبة إليهم.

والسلفية: هي المنهج الذي سار عليه النبي ﷺ والقرون المفضلة من بعده،

---

(١) لسان العرب (٩/ ١٥٨)

(٢) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٩٥) مادة سلف.

(٣) وسطية أهل السنة بين الفرق د. محمد باكريم (ص٩٢-٩٤)، وكتاب لزوم الجماعة (ص٢٧٦-٢٧٧) تأليف جمال بادي.

(٤) أخرجه البخاري (٥/ ١٩٩)، (١١/ ٤٦٠)، ومسلم (٧/ ١٨٤، ١٨٥).

والذي أخبر النبي ﷺ بأنه باق إلىٰ أن يأتي أمر الله، لحديث: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علىٰ الحق لا يضرهم من خذلهم، حتىٰ يأتي أمر الله وهم كذلك**»[(١)].

فيصح الانتساب إلىٰ هذا المنهج متىٰ التزم الإنسان بشروطه وقواعده، فكل من حافظ علىٰ سلامة العقيدة طبقًا لفهم القرون الثلاثة المفضلة فهو ذو نهج سلفي.

ج- قواعد المنهج السلفي:

يمكن حصر ركائز وقواعد المنهج السلفي علىٰ سبيل الاختصار في النقاط التالية:

أولًا: ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها.

ثانيًا: التقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث، وذلك يتم بـ:

أ- الاجتهاد في تمييز صحيحه من سقيمه.

ب- الاجتهاد في الوقوف علىٰ معانيه وتفهمه[(٢)].

ثالثًا: العمل بذلك والاستقامة عليه اعتقادًا وتفكيرًا وسلوكا وقولًا والبعد عن كل ما يخالفه ويناقضه.

رابعًا: الدعوة إلىٰ ذلك باللسان والبنان.

فمن التزم هذه القواعد في الاعتقاد والعمل فهو علىٰ النهج السلفي بإذن الله.

د- الأدلة علىٰ وجوب اتباع السلف الصالح ولزوم منهجهم:

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٥٢٣)

(٢) بيان فضل السلف علىٰ الخلف لابن رجب (ص١٥٠-١٥٢)، وأصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ٩-١٠).

أولًا: من القرآن الكريم:

قال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾[1].

فرضي ﷻ عن السابقين الأولين رضاءً مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان.

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾[2].

فتوعد الله من اتبع غير سبيلهم بعذاب جهنم، ووعد في الآية السابقة متبعهم بالرضوان.

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١ - قوله ﷺ: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[3].

فهذه «الخيرية» التي شهد النبي ﷺ بها لهذه القرون الثلاثة تدل علىٰ تفضيلهم وسبقهم وجلالة قدرهم وسعة علمهم بشرع الله، وشدة تمسكهم بسنة رسوله ﷺ، وهذا ما تؤكده الأحاديث التالية.

٢ - قوله ﷺ: «**افترقت اليهود علىٰ إحدىٰ وسبعين فرقة، وافترقت النصارىٰ علىٰ اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة علىٰ ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: «من كان علىٰ مثل ما أنا عليه اليوم**

---

(١) الآية ١٠٠ من سورة التوبة.

(٢) الآية ١١٥ من سورة النساء.

(٣) أخرجه البخاري (٥/ ١٩٩)، (٧/ ٦)، (١١/ ٤٦٠)، وأخرجه مسلم (٧/ ١٨٤، ١٨٥).

وأصحابي»[(١)]. حديث صحيح مشهور.

٣- قوله ﷺ: «... **فإنه من يعش بعدي فسيرىٰ اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، فتمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**»[(٢)].

فحثَّ رسولنا ﷺ علىٰ اتباع سنته وسنة من بعده من الخلفاء الراشدين عند وقوع التفرق والاختلاف.

ثالثًا: من أقوال السلف الصالح وأتباعهم:

عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «لا يزال الناس بخير ما أتاهم العلم من أصحاب محمد ﷺ ومن أكابرهم، فإذا أتاهم العلم من قبل أصاغرهم وتفرقت أهواؤهم هلكوا»[(٣)].

وعنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «من كان منكم مستنًّا فليستنَّ بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ، أبَرُّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا علىٰ الهدىٰ المستقيم»[(٤)].

وعنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «إنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ولن نضل ما تمسكنا

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٩٦، ٤٥٩٧)، والترمذي (٢٦٤٠، ٢٦٤١)، والإمام أحمد (٢/ ٣٣٢)، (٣/ ١٢٠، ١٤٥)، (٤/ ١٢٠)، وابن ماجة (٣٩٩١-٣٩٩٣).

(٢) أخرجه الإمام أحمد (٤/ ١٢٦، ١٢٧)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، والدارمي (١/ ٤٤)، وغيرهم.

(٣) الزهد لابن المبارك (ص٢٨١) (ح ٨١٥).

(٤) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٨٧).

بالأثر»[(١)].

وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «اتبعوا ولا تبتدعوا، فقد كفيتم»[(٢)].

وقال حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يا معشر القراء، استقيموا وخذوا طريق من كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولئن أخذتم يمينًا وشمالًا لقد ضللتم ضلالًا بعيدًا»[(٣)].

وقال مجاهد: «العلماء أصحاب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[(٤)].

وقال الأوزاعي: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فما كان غير ذلك فليس بعلم»، وكذا قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ[(٥)].

وقال أيضًا: «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما وسعهم»[(٦)].

وكان الحسن البصري في مجلس فذُكر أصحاب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: «إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فإنهم ورب الكعبة على الهدى المستقيم»[(٧)].

وقيل لأبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (ح١١٥).
(٢) البدع والنهي عنها لابن وضاح (ص١٣).
(٣) جامع بيان العلم (٢/ ٢٩).
(٤) جامع بيان العلم (٢/ ٢٩).
(٥) جامع بيان العلم (٢/ ٢٩).
(٦) الشريعة للآجري (ص٥٨).
(٧) جامع بيان العلم (٢/ ٩٧).

قال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[(١)].

وقال الأوزاعي: «عليك بآثار السلف وإن رفضك الناس، وإياك ورأي الرجال وإن زخرفوه لك بالقول، فإن الأمر ينجلي وأنت منه علىٰ طريقٍ مستقيم»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والواجب علىٰ كل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله أن يكون أصل قصده توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له وطاعة رسوله، يدور علىٰ ذلك، ويتبعه أين وجده، ويعلم أن أفضل الخلق بعد الأنبياء هم الصحابة، فلا ينتصر لشخص انتصارًا مطلقًا عامًّا إلا لرسول الله ﷺ، ولا لطائفة انتصارًا مطلقًا عامًّا إلا للصحابة رضي الله عنهم أجمعين؛ فإن الهدي يدور مع الرسول حيث دار، ويدور مع أصحابه دون أصحاب غيره حيث داروا، فإذا أجمعوا لم يجمعوا علىٰ خطأ قط، بخلاف أصحاب عالم من العلماء، فإنهم قد يجمعون علىٰ خطأ، بل كل ما قالوه ولم يقله غيرهم من الأمة لا يكون إلا خطأ، فإن الدين الذي بعث الله به رسوله ليس مُسَلَّمًا إلىٰ عالم واحد وأصحابه، ولو كان كذلك لكان ذلك الشخص نظيرًا لرسول الله ﷺ، وهو شبيه بقول الرافضة في الإمام المعصوم».

ولا بد أن يكون الصحابة والتابعون يعرفون ذلك الحق الذي بعث الله به الرسول، قبل وجود المتبوعين الذين تنسب إليهم المذاهب في الأصول والفروع، ويمتنع أن يكون هؤلاء جاؤوا بحق يخالف ما جاء به الرسول، فإن كل ما خالف الرسول فهو باطل، ويمتنع أن يكون أحدهم علم من جهة الرسول ما يخالف الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن أولئك لم يجتمعوا علىٰ ضلالة؛ فلا بد أن يكون

---

(١) صون المنطق للسيوطي (ص٣٢٢).

(٢) المدخل إلىٰ السنن للبيهقي رقم (٢٣٣).

قوله -إن كان حقًّا- مأخوذًا عما جاء به الرسول، موجودًا فيمن قبله، وكل قول قيل في دين الإسلام، مخالف لما مضىٰ عليه الصحابة والتابعون، لم يقله أحد منهم بل قالوا خلافه، فإنه قول باطل»(١).

ثانيا: التعريف بأهل السنة:

يستعمل العلماء تارة مسمىٰ «أهل السنة والجماعة» بدلًا من عبارة «السلف».

وهذه العبارة وردت في استعمال العلماء لمعنيين هما:

أ- المعنىٰ الأخص:

وهو بعينه مدلول لفظة السلف، فأهل السنة والجماعة هم الصحابة والتابعون وتابعوهم ومن سلك سبيلهم وسار علىٰ نهجهم من أئمة الهدىٰ ومن اقتدىٰ بهم من سائر الأمة أجمعين.

فيخرج من هذا المعنىٰ كل طوائف المبتدعة وأهل الأهواء.

فالسنة هنا في مقابل البدعة.

والجماعة هنا في مقابل الفرقة.

فعن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، قالت: «تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة»(٢).

وهذا المعنىٰ هو المقصود في الأحاديث التي وردت في لزوم الجماعة والنهي عن التفرق.

---

(١) منهاج السنة (٥/ ٢٦٢-٢٦٣).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٣٩٠).

وهذا المعنىٰ وإن كان أخص من جهة معناه لكنه هو الأكثر ورودًا واستعمالًا في كلام العلماء.

٢- المعنىٰ الأعم:

والذي يدخل فيه بعض طوائف المبتدعة في حالة موافقة قولهم لقول السلف في مسألة بعينها في مقابلة طائفة بعينها.

وهذا المعنىٰ أقل استعمالًا لتقيده بشروط معينة هي:

١- كونه في مسائل اعتقادية معينة.

٢- كونه في مقابل طوائف معينة.

مثاله: استعمال هذا المسمىٰ في مقابل الرافضة في مسألتي «الخلافة» و«الصحابة».

فيقال هنا: المنتسبون للإسلام قسمان:

١- أهل السنة.

٢- الرافضة.

فيدخل هنا مع أهل السنة بعض طوائف المبتدعة كالأشاعرة وغيرهم، وقد أُدخلوا هنا لموافقة قولهم لقول السلف في مسألتي «الخلافة» و«الصحابة» لما حصل فيهما النزاع مع الرافضة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلفظ (أهل السنة) يراد به:

١- من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة.

٢- وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت

الصفات لله تعالىٰ ويقول: (إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يُرىٰ في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة)»[(١)].

وقد عبر شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذين القسمين بتسمية:

أهل القسم الأول: بأهل «السنة العامة» وهو كل ما ليس برافضي[(٢)].

وأهل القسم الثاني: بأهل «السنة الخاصة» أي أهل الحديث.

المسألة الثالثة: عقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات.

قرر المصنف عقيدة السلف وطريقتهم في باب (التوحيد والصفات) وهو التوحيد العلمي الخبري، فبين أنهم يُثبتون لله تعالىٰ كل ما أخبر به عن نفسه ﷻ، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه ﷻ.

وقد نُقل عن غير واحد من أهل السنة هذا المعتقد ومن ذلك:

قول الإمام أبو حنيفة: «لا ينبغي لأحد أن ينطق في ذات الله بشيء، بل يصفه بما وصف به نفسه»[(٣)].

قول عبد الرحمن بن قاسم العُتَقي من كبار فقهاء المالكية، صحب مالكًا رحمه الله: «لا ينبغي لأحد أن يصف الله إلا بما وصف به نفسه في القرآن»[(٤)].

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢١)، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود.

(٢) قال شيخ الإسلام: ولا ريب أنهم (أي الروافض) أبعد طوائف المبتدعة عن الكتاب والسنة، ولهذا كانوا هم المشهورين عند العامة بالمخالفة للسنة، فجمهور العامة لا تعرف ضد السني إلا الرافضي، فإذا قال أحدهم: أنا سني، فإنما معناه: لست رافضيا. مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٥٦).

(٣) ذكره في جلاء العينين (٣٦٨)، وقال نقله القاضي أبو العلاء في كتاب الاعتقاد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وانظر شرح الطحاوية (ص٤٢٧).

(٤) انظر: رياض الجنة بتخريج أصول السنة (ص٧٥) برقم (٢٥)، والصفات أيضًا تؤخذ من السنة الصحيحة، ولعل قول عبد الرحمن بن القاسم جاء علىٰ الغالب، والله أعلم.

وقال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حرامٌ علىٰ العقول أن تُمثِّل الله تعالىٰ، وعلىٰ الأوهام أن تحدَّه، وعلىٰ الظنون أن تقطع، وعلىٰ النفوس أن تفكِّر، وعلىٰ الضمائر أن تعمق، وعلىٰ الخواطر أن تُحيط، وعلىٰ العقول أن تعقل إلا ما وصف به نفسه في كتابه وعلىٰ لسان نبيه ﷺ»(١).

وقال سحنون رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من العلم بالله السكوت عن غير ما وصف به نفسه»(٢).

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يوصف الله تعالىٰ بأكثر مما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله بلا حد ولا غاية... ولا نتعدىٰ القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدىٰ ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شُنِّعت»(٣).

وقال العلامة البربهاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم -رحمك الله- أن الكلام في الرب محدث، وهو بدعة وضلالة، ولا يُتكلم في الرب إلا بما وصف به نفسه في القرآن، وما بين رسول الله ﷺ لأصحابه، وهو -جل ثناؤه- واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورىٰ: ١١]، ربنا أول بلا متىٰ، وآخر بلا منتهىٰ، يعلم السر وأخفىٰ، وهو علىٰ عرشه استوىٰ، وعلمه بكل مكان، ولا يخلو من علمه مكان، ولا يقول في صفات الرب: كيف؟ ولم؟ إلا شاكٌّ في الله»(٤).

وقال الإمام الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن صفات الله تعالىٰ لا تؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائنًا من كان، عَلَتْ درجته أو نَزَلَتْ،

---

(١) انظر: ذم التأويل لابن قدامة (ص٢٣٤-٢٣٥) برقم (٣٤).

(٢) انظر: التمهيد (٧/ ١٤٦)، ذم التأويل لابن قدامة (ص٢٣٦) برقم (٣٨).

(٣) انظر: ذم التأويل لابن قدامة (ص٢٣٤) برقم (٣٣). وانظر: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد (ص١١٦).

(٤) انظر: شرح السنة للبربهاري (ص٤٠).

تقدم زمانه أو تأخر؛ لأنها لا تُدرك من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ولناظر مجال»[(١)].

وقال أيضًا: «ومن علم هذا الباب -أعني الأسماء والصفات- ومما يدخل في أحكامه، ويتعلق به من شرائط، أنه لا يتجاوز فيها التوقيف، ولا يُستعمل فيها القياس، فيلحق بالشيء نظيره في ظاهر وضع اللغة ومتعارض الكلام»[(٢)].

وقال الإمام السجزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد اتفقت الأئمة علىٰ أن الصفات لا تؤخذ إلا توقيفًا، وكذلك شرحها لا يجوز إلا بتوقيف... ولا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ»[(٣)].

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: «... ما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله تعالىٰ إلا ما وصف نفسه به في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ»[(٤)].

وقال الإمام ابن قدامة المقدسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن صفات الله تعالىٰ لا تُثبت ولا تُنفىٰ إلا بالتوقيف»[(٥)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وباب الأسماء والصفات يُتَّبَع فيها الألفاظ الشرعية، فلا نطلق إلا ما يرد به الأثر»[(٦)].

وقال أيضًا: «ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته علىٰ وجه

---

(١) نقلًا عن بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٤٢).

(٢) شأن الدعاء (ص١١١).

(٣) الردُّ علىٰ من أنكر الحرف والصوت (ص١٢١).

(٤) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٥) ذم التأويل لابن قدامة (ص١٢١).

(٦) قاعدة في المحبة، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٢٣٩).

التفصيل لا تُعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، إما بخبره وإما بخبره وتنبيهه ودلالته علىٰ الأدلة العقلية، ولهذا يقولون لا نَصِفُ الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، قال الله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾[(١)][(٢)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات»[(٣)]. أي يحتاج فيهما إلىٰ دليل من الكتاب والسنة.

وقال أيضًا: «فالأصل في هذا الباب[(٤)] أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفىٰ عنه ما نفاه عن نفسه»[(٥)].

قال ابن عقيل رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الكفاية[(٦)]: «فصل عجيب يخفىٰ علىٰ كثير من الأصوليين: وذلك أنه لا يجوز الإغراق في الإثبات مجاوزة لما أثبته الشرع ودلَّ عليه، كذلك لا يجوز الإغراق في النفي ولا الإقدام علىٰ نفي شيء عن الله إلا بدليل؛ لأن النفي أيضا لا يؤمن معه إزالة ما وجب له سبحانه، فالنفي يحتاج إلىٰ دليل كما أن الإثبات يحتاج إلىٰ دليل، كما أن إثبات ما لا يجب له كفر، فنفي ما جُوِّزَ عليه خطأ وفسق، ومثال ذلك: أن يغرق هؤلاء الخطباء والقصاص في نفي النقائص، ثم يدرجون فيها ما وردت به السنن ويقولون ليس بفوق ولا تحت ولا يدرك ولا يعلم

---

(١) الآية [١٨٠-١٨٢] من سورة الصافات.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٨).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٤٤).

(٤) وهو باب توحيد الأسماء والصفات.

(٥) التدمرية (ص٦-٧).

(٦) كفاية المفتي في عشر مجلدات، ويسمىٰ أيضًا: الفصول، معظمه مفقود، وتوجد منه قطعتان مخطوطتان، إحداهما: بدار الكتب المصرية، والأخرىٰ بالمكتبة الظاهرية بدمشق، انظر: مقدمة تحقيق كتاب الواضح في أصول الفقه (١/ ١٩).

ولا يعرف ولا ولا، فربما ساقوا في نفيهم نفي صفة وردت بها السنن»[(١)].

وعلق عليه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا هو الصواب عند السلف والأئمة وجماهير المسلمين أنه لا يجوز النفي إلا بدليل كالإثبات، فكيف ينفىٰ بلا دليل ما دل عليه دليل إما قطعي وإما ظاهري، بل كيف يقال: ما لم يقم دليل قطعي علىٰ ثبوته من الصفات يجب نفيه أو يجب القطع بنفيه، ثم يقال في القطعي إنه ليس بقطعي، فهذه المقدمات الفاسدة هي وسائل الجهل والتعطيل وتكذيب المرسلين»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام أيضًا: «فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته»[(٣)].

وقال أيضًا: «بل النافي عليه الدليل علىٰ نفي ما نفاه، كما علىٰ المثبت الدليل علىٰ ثبوت ما أثبته، ومن ليس عنده دليل علىٰ النفي والإثبات، فعليه أن لا ينفىٰ ولا يثبت فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته»[(٤)].

وقال أيضًا: «وأصل دين المسلمين أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفته به رسله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يُثبتون له تعالىٰ ما أثبته لنفسه، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، ويتبعون في ذلك أقوال رسله، ويجتنبون ما خالف أقوال الرسل، كما قال تعالىٰ: ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠﴾، أي: عما يصفه الكفار المخالفون للرسل، ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝١٨١﴾، لسلامة ما قالوه من النقص والعيب، ﴿وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٤٥﴾[(٥)]،

---

(١) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية كما في بيان تلبيس الجهمية (١/ ٧٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٧٩).

(٣) التدمرية (ص١٤٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٤).

(٥) الآية [١٨٠-١٨٢] من سورة الصافات.

فالرسل وصفوا الله بصفات الكمال ونزهوه عن النقائص المناقضة للكمال، ونزهوه عن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال، وأثبتوا له صفات الكمال على وجه التفصيل، ونفوا عنه التمثيل، فأتوا بإثبات مفصَّل ونفي مجمل، فمن نفى عنه ما أثبته لنفسه من الصفات كان معطلًا، ومن جعلها مثل صفات المخلوقين كان ممثلًا، والمعطِّل يعبد عدمًا والممثل يعبد صنمًا، وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهو ردٌّ على الممثلة، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وهو ردٌّ على المعطِّلة»[(١)].

وقال أيضًا: «فالواجب أن يُنظر في هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني»[(٢)].

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي»[(٣)].

وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالواجب أن ينظر في هذا الباب، أعني باب الصفات، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يُعتصم بها في الإثبات والنفي، فنُثبت ما أثبته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته نصوصهما من الألفاظ والمعاني»[(٤)].

وقال ابن الوزير اليمني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأيضا فأسماء الله وصفاته توقيفية شرعية، وهو

---

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٥).
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٥٤).
(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٤٧).
(٤) شرح العقيدة الطحاوية (٢٦١).

أعز من أن يطلق عليه عبيده الجهلة ما رأوا من ذلك»[(١)].

وقال الملا علي القاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حيث إن أوصاف الله تعالىٰ توقيفية»[(٢)].

هذه بعض النقول من بعض الأئمة فيها بيان أن توحيد الأسماء والصفات عمومًا وباب الصفات منه، توقيفيٌّ لا يُؤخذ إلا من الكتاب والسنة، وهذا شاملٌ للنفي والإثبات، فكما أننا لا نُثبت لله عَزَّوَجَلَّ شيئًا إلا إذا ورد في الكتاب والسنة، فكذلك لا ننفي عن الله عَزَّوَجَلَّ شيئًا إلا إذا ورد نفيه في الكتاب والسنة.

فكلام هؤلاء الأئمة صريح في أن هذا الباب توقيفي؛ لأنه من باب الغيب الذي لا يُعْلَم إلا بخبر من الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ لسان رسوله ﷺ، في كتابه عَزَّوَجَلَّ أو سنة نبيه ﷺ الصحيحة، والكلام فيه دون توقيف من أعظم الافتراء علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، وهو من الأبواب التي لا يصلح معها النظر العقلي الصِّرف؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ قرر بأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وإذا كان كذلك، كان لا بد من اعتماد علىٰ النصوص الشرعية.

وقوله: «**وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ طَرِيقَةَ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا إِثْبَاتُ مَا أَثْبَتَهُ مِنَ الصِّفَاتِ**».

المسألة الرابعة: الأسس التي ارتكز عليها معتقد السلف في باب أسماء الله وصفاته:

ارتكز معتقد أهل السنة في باب أسماء الله وصفاته علىٰ ثلاثة أسس رئيسية، هي[(٣)]:

الأساس الأول: الإيمان بما وردت به نصوص القرآن والسنة الصحيحة من

---

(١) إيثار الحق علىٰ الخلق (ص٣٠٨).

(٢) الردّ علىٰ القائلين بوحدة الوجود (ص١١٣).

(٣) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص٢٥).

أسماء الله وصفاته إثباتًا ونفيًا.

الأساس الثاني: تنزيه الله جل وعلا عن أن يشبه شيءٌ من صفاته شيئًا من صفات المخلوقين.

الأساس الثالث: قطع الطمع عن إدراك كيفية اتصاف الله بتلك الصفات.

وهذه الأسس الثلاثة هي التي تُفضل وتميز عقيدة أهل السنة في هذا الباب عن عقيدة أهل التعطيل (من الفلاسفة وأهل الكلام) من جهة.

وعن عقيدة أهل التمثيل (من الكرامية والهشامية وغيرهم) من جهة أخرىٰ.

فالأساس الأول: فيه تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المعطلة؛ فأهل السنة يجعلون الأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيها عن الله تعالىٰ هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولا يتجاوزونها، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه.

(وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء وباب الصفات إطلاقًا، وأما في باب الأخبار فمن السلف من يمنع ذلك، ومنهم من يُجيزه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حقًّا يليق بالله تعالىٰ فهو مقبول، وإن أراد به معنىٰ لا يليق بالله عَزَّوَجَلَّ وجب رده)[(١)].

ومجمل القول: إن في الأمر ثلاثة أبواب:

١- باب الأسماء: وهذا يجب الاعتماد فيه علىٰ الكتاب والسنة فقط.

٢- باب الصفات: وهذا كذلك يجب الاعتماد فيه علىٰ الكتاب والسنة فقط.

٣- باب الأخبار: وهذا لا يُشترط فيه ورود النص الشرعي، ولكن يشترط أن

---

(١) رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٦-٤٧) لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية).

يكون معنىٰ اللفظ المستعمل ليس بسيء.

أما أهل التعطيل: فقد جعلوا «العقل» وحده هو أصل علمهم، فالشُّبَهُ العقلية هي الأصول الكلية الأولية عندهم، وهي التي تُثْبِتُ وتَنْفِي، ثم يعرضون الكتاب والسنة علىٰ تلك الشُّبَهِ العقلية، فإن وافقتها قُبِلَت اعتضادًا لا اعتمادًا، وإن عارضتها رُدَّت تلك النصوص الشرعية وطُرِحت، وفي هذا يقول قائلهم: (كل ما ورد السمع به يُنظر فإن كان العقل مجوِّزا له وجب التصديق به.

وأما ما قضىٰ العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يُتصور أن يشمل السمع علىٰ قاطع مخالف للمعقول.

وظواهر أحاديث التشبيه -يعني بها أحاديث الصفات- أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل)[(١)].

فهذا النقل يبين لك مدىٰ تقديم هؤلاء لشبههم العقلية وتعصبهم لها، وكيف أنهم يجعلونها هي الأصول والسمع معروضًا عليها، فما أجازته عقولهم قبلوه، وما لم تجزه عقولهم شككوا فيه وانتقصوه، ومن ثم سعوا في تأويله وتحريفه، ومن يلقي نظرةً علىٰ كتب الأشاعرة مثلًا يجد أن القوم يقسمون أبواب العقيدة إلىٰ إلهيات-ونبوَّات-وسمعيات، وهم في باب الإلهيات والنبوات لا يقبلون نصوص الكتاب والسنة، ولذلك لن تجد في هذين البابين إلا الشُّبَه العقلية المركبة وفق القواعد المنطقية، ويا عجبًا أنأخذ ديننا من كلام الله ورسوله أم من ملاحدة اليونان وتلاميذهم!

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص١٣٢-١٣٣). وقال في كتابه المستصفىٰ (٢/ ١٣٧-١٣٨): «كل ما دل العقل فيه علىٰ أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستعجل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمعي علىٰ خلاف العقل، فإما أن لا يكون متواترًا فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواترًا فيكون مؤولًا ولا يكون متعارضًا».

وأما باب السمعيات -أي البعث والحشر والجنة والنار والوعد والوعيد- فهم يقبلون فيه النصوص الشرعية، وبالتالي سموا هذا الباب بالسمعيات. في مقابل باب الإلهيات والنبوات، إذ إنهم يعتمدون فيهما علىٰ العقليات، وهؤلاء شابهوا حال من قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾[1].

وأما الأساس الثاني: وهو تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، ففيه تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المعطلة من جهة، وعن عقيدة المشبهة من جهة أخرىٰ.

فأهل السنة: يعتقدون أن ما اتصف الله به من الصفات لا يماثله فيها أحد من خلقه، فالله عَزَّوَجَلَّ قد أخبرنا بذلك بنص كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]، فإذا ورد النص بصفة من صفات الله تعالىٰ في الكتاب أو السنة فيجب الإيمان به والاعتقاد الجازم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والشرف والعلو مما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فالشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يسبق في ذهن الإنسان أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فعلىٰ القلب المؤمن المصدق بصفات الله التي تمدح بها أو أثنىٰ عليه بها نبيه ﷺ، أن يكون معظمًا لله جل وعلا غير متنجس بأقذار التشبيه، لتكون أرض قلبه طيبة طاهرة قابلة للإيمان بالصفات علىٰ أساس التنزيه، أخذًا بقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١][2].

قال الإمام إسحاق بن إبراهيم بن راهويه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما يكون التشبيه إذا قال يد

---

(١) الآية ٨٥ من سورة البقرة.

(٢) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص٢١-٢٢).

كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع، فهذا التشبيه، وأما إذا قال كما قال الله تعالىٰ: يد وسمع وبصر، ولا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهًا، وهو كما قال الله تعالىٰ في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]»[(١)].

فحدَّد الإمام إسحاق بن راهويه المعنىٰ الدقيق للتنزيه، واستدلَّ علىٰ ذلك أنها جمعت بين التنزيه والإثبات، فقدمت التنزيه، ثم أثبت الله لنفسه السمع والبصر علىٰ قاعدة التنزيه، ليفيد أن ما وصف الله به نفسه لا يكون تشبيهًا ولا تمثيلًا له بشيء من مخلوقاته.

أما أهل التعطيل: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة، فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنىٰ الله بها علىٰ نفسه كاستوائه علىٰ عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال، فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق، فيتلطخ القلب بأقذار التشبيه، لم يقدر الله حق قدره ولم يعظم الله حق عظمته حيث سبق إلىٰ ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولًا نجس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلىٰ أن ينفي صفة الخالق جلَّ وعلا عنه بادعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولًا مشبهًا، وثانيًا معطلًا ضالًّا ابتداءً وانتهاءً متهجمًا علىٰ رب العالمين ينفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق[(٢)].

---

(١) سنن الترمذي (٣/ ٥٠).

(٢) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص١٩-٢٠).

وأما عقيدة أهل التمثيل: فهي تقوم علىٰ دعواهم أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا أخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد الجارحة، فشبهوا صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا: له يد كيدي، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وأمَّا العارفون به، المصدقون لرسله، المقرون بكماله فهم يثبتون لله جميع صفاته، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سيئتين، وهدًىٰ بين ضلالتين.

وأما الأساس الثالث: ففيه تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المشبهة، فأهل السنة يفوضون علم كيفية اتصاف الباري عَزَّوَجَلَّ بتلك الصفات إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، فلا علم للبشر بكيفية ذات الله تبارك وتعالىٰ (ولا تفسير كنه شيء من صفات ربنا تعالىٰ كأن يقال استوىٰ علىٰ هيئة كذا، وكل من تجرأ علىٰ شيء من ذلك فقوله من الغلو في الدين والافتراء علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، واعتقاد ما لم يأذن به الله ولا يليق بجلاله وعظمته ولم ينطق به كتاب ولا سنة، ولو كان ذلك مطلوبًا من العباد في الشريعة لبيَّنه الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، فهو لم يدع ما بالمسلمين إليه حاجة إلا بينه ووضحه، والعباد لا يعلمون عن الله تعالىٰ إلا ما علمهم كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[1]، فليؤمن العبد بما علمه الله تعالىٰ وليقف معه، وليمسك عما جهله وليكل معناه إلىٰ عالمه)[2].

وأما المشبهة فقد تعمقوا في شأن كيفيات صفات الله وتقولوا علىٰ الله بغير علم، فقالوا: له بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، تعالىٰ الله عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا.

المسألة الخامسة: أهمية التمسك بنصوص الكتاب والسنة.

---

(١) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.

(٢) انظر: معارج القبول (١/ ٣٢٦-٣٢٧).

تقدم في بيان الأساس الأول من الأسس الثلاثة التي قام عليها معتقد السلف في باب الأسماء والصفات وهو: الإيمان بما وردت به نصوص القرآن والسنة الصحيحة من أسماء الله وصفاته إثباتًا ونفيًا.

وهذا الأساس لا بد فيه من مراعاة ما يلي:

أولًا: أن طلب العلم في المطالب الإلهية إنما يكون عن طريق الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة.

فالذي يجب اعتقاده هو أن معرفة هذا النوع من أنواع التوحيد تتوقف علىٰ دراسة الكتاب والسنة؛ لأن هذا التوحيد يتطلب أسماء وصفات معينة، وهذه لا سبيل إلىٰ معرفتها والحصول عليها إلا من طريق الكتاب والسنة (فنحن نؤمن بالله تعالىٰ وبما أخبر به عن نفسه سبحانه علىٰ ألسنة رسله من أسمائه الحسنىٰ وصفاته العلىٰ بلا تكييف ولا تمثيل، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه مما لا يليق بجلاله وعظمته، فإنه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلًا وأبين دليلًا من غيره)[1]، ولذلك كان معتقد أهل السنة هو الإيمان بما سمىٰ ووصف الله به نفسه إثباتًا ونفيًا؛ لأنه لا يُسَمِّي الله أحد أعلم بالله من الله؛ قال تعالىٰ: ﴿ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾[2]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾[3]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾[4]، وقال تعالىٰ: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾[5]، فالله عَزَّوَجَلَّ هو الذي سمىٰ ووصف نفسه بما جاء في نص كلامه الذي هو القرآن.

ولا يسمي ويصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله ﷺ، الذي قال الله في

(١) معارج القبول (١/ ٣٣٠-٣٣١).

(٢) الآية ١٤٠ من سورة البقرة.

(٣) الآية ١٢٢ من سورة النساء.

(٤) الآية ١٤ من سورة فاطر.

(٥) الآية ٥٩ من سورة الفرقان.

حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[(١)]، ولقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتًا مفصلًا علىٰ وجه ثلجت به الصدور واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، وفصلت ذلك أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررته أكمل تقرير في أبلغ لفظ، ولذلك كان لزامًا علىٰ كل مسلم أن يُؤمن بأسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان.

ثانيًا: تقديم الشرع علىٰ العقل، فالأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع. فمعتقد أهل السنة في هذا الباب وفي غيره من أبواب العقائد والأحكام أن العقل المجرد ليس له إثبات شيء من العقائد والأحكام، وإنما المرجع في ذلك إلىٰ القرآن والسنة.

فالعقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه الله تعالىٰ من الأسماء والصفات؛ فوجب الوقوف في ذلك علىٰ النص؛ لأن العقل يقصر عن إدراك حقيقة المغيبات حتىٰ وإن كانت تلك المغيبات أقرب شيء إليه، فهو قاصر عن أن يحيط علمًا بحقيقة روحه التي بين جنبيه لما أخفىٰ الله أمرها عنه، قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾[(٢)]، فإذا كان الإنسان يجهل أمر روحه فكيف يحيط علمًا بذات الله وما يَصْلُحُ وما لا يَصْلُحُ لذاته من الأسماء والصفات، والله قد أخفىٰ عن الخلق كيفية ذاته؟!

(ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله، وما تعبد الناس باعتقاده من ذكر عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، والحوض، والميزان، والصراط، وصفة الجنة وصفة النار، وجدناها أمورًا لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه؛ فلله الحمد في

---

(١) الآيتان ٣، ٤ من سورة النجم.

(٢) الآية ٨٥ من سورة الإسراء.

ذلك والشكر ومنه التوفيق، وما لم يُمْكِنَّا إدراكه ولم تبلغه عقولنا؛ آمنا به وصدقناه، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه، ومشيئته، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾(١))(٢).

(واعلم أن فصل ما بيننا وبين المعطلة هو «مسألة العقل»، فإنهم أسسوا دينهم علىٰ المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للمعقول.

وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين علىٰ المعقول؛ لاستغنىٰ الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنىٰ الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء)(٣).

فالتقرير بأن النقل مقدم علىٰ العقل لا ينبغي أن يُفهم منه أن أهل السنة ينكرون العقل والتوصل به إلىٰ المعارف والتفكير به في خلق السموات والأرض، وفي الآيات الكونية الكثيرة، فأهل السنة لا ينكرون استعمال العقل، ولكنهم توسطوا في شأن «العقل» بين طائفتين ضلّتا في هذا الباب، هما:

أهل الكلام: الذين يجعلون العقل وحده أصل علمهم، ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له، والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية، المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن.

فهؤلاء جعلوا عقولهم هي التي تثبت وتنفي، والسمع معروضًا عليها، فإن وافقها قيل اعتضادًا لا اعتمادًا، وإن عارضها رُدَّ وطُرِحَ، وهذا من أعظم أسباب الضلال التي دخلت علىٰ هذه الأمة.

---

(١) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٢١) بتصرف.

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٢٠).

وأهل التصوف: الذين يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أن الأحوال العالية، والمقامات الرفيعة، لا تحصل إلا مع عدمه، ويقرون من الأمور بما يكذب صريح العقل.

ويمدحون السكر والجنون والْوَلَهَ، وأمورًا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأمور يُعلم بالعقل الصريح بطلانها.

وكلا الطرفين مذموم.

وأما أهل السنة: فيرون أن العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلًّا بذلك.

فالعقل غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين.

فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس أو النار.

وإن انفرد بنفسه لم يُبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها.

وإن عُزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية.

فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يَعجز العقل عن دَرَكِهِ، ولم تأت بما يُعلم بالعقل امتناعه[(١)].

فائدة: «مسكن العقل»:

سُئِل شيخ الإسلام ابن تيمية: أين مسكن العقل في الإنسان؟

فأجاب بقوله: «العقل قائمٌ بنفس الإنسان التي تعقل، وأمَّا البدن فهو متعلق

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٣٨-٣٣٩) بتصرف.

بقلبه، قال تعالىٰ: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾(١).

وقيل لابن عباس: بماذا نلت العلم؟

قال: «بلسانٍ سؤولٍ وقلبٍ عقولٍ»، لكن لفظ القلب قد يُرَادُ به:

١- المضغة الصنوبرية الشكل التي في الجانب الأيسر من البدن، التي جوفها علقة سوداء، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ: «**ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**» متفق عليه(٢).

٢- وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا، فإن قلب الشيء باطنه، كقلب الحنطة، واللوزة والجوزة، ونحو ذلك، ومنه سمي القُليب قُليبًا؛ لأنه أخرج قلبه وهو باطنه، وعلىٰ هذا فإذا أريد بالقلب هذا؛ فالعقل متعلق بدماغه أيضًا، ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ كما يقوله كثير من الأطباء، ونُقل ذلك عن الإمام أحمد، ويقول طائفة من أصحابه: (إن أصل العقل في القلب، فإذا كمل انتهىٰ إلىٰ الدماغ).

والتحقيق: أن الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا، وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا، لكن:

مبدأ الفكر والنظر في الدماغ.

ومبدأ الإرادة في القلب.

والعقل يراد به العلم، ويراد به العمل، فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريدًا إلا بعد تصور المراد، فلا بد أن يكون القلب متصورًا، فيكون منه هذا وهذا، ويبتدئ ذلك من الدماغ وآثاره صاعدة

---

(١) الآية ٤٦ من سورة الحج.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (١/ ١٢٦) ح٥٢، ومسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (٥/ ٥٠-٥١).

إلىٰ الدماغ، فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء.

وكلا القولين له وجه صحيح»[(١)].

ثالثًا: الإيمان بما دلت عليه نصوص الأسماء والصفات من المعاني والأحكام.

فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلىٰ الله.

وهم بُرَآءُ مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون بألفاظ نصوص الأسماء والصفات، ويفوضون معانيها.

وهذا الزعم جهل علىٰ السلف، فإنهم كانوا أعظم الناس فهما وتدبرًا لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالىٰ، فكانوا يدرون معاني ما يقرؤون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كيفيات الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته وقعوا في التأويل والتعطيل، وإنما ألجأهم إلىٰ ذلك الضيق الذي دخل عليهم بسبب التشبيه، فأرادوا الفرار منه فوقعوا في التعطيل، ولم يقع تعطيل إلا بتشبيه، ولو أنهم نزهوا الله تعالىٰ ابتداء عن مشابهة الخلق، وأثبتوا الصفة مع نفي المماثلة لسلموا ونجوا، ولوافقوا اعتقاد السلف ولبان لهم أن السلف لم يكونوا حملةَ أسفارٍ لا يدرون ما فيها.

ومن تدبر كلام أئمة السلف المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرًا، وأعلم الناس في هذا الباب، وأن الذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، ولذلك صار أولئك الذين خالفوا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب،

---

(١) رسائل في العقل والروح (٢/ ٤٨-٤٩) (مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية).

وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ١٧٦﴾[1].

ومن له اطلاع علىٰ أقوال السلف -المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث- عند الحديث عن نصوص الصفات؛ يعلم أن السلف تكلموا في معاني الصفات وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال هي أكبر شاهد علىٰ فهم السلف لمعاني الصفات وإيمانهم بها.

رابعًا: رفض التحريف والتعطيل لنصوص الأسماء والصفات.

فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن والسنة -بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات- هو إجراؤها علىٰ ظاهرها، وذلك بأن تُفهم وفق ما يقتضيه اللسان العربي، وأن لا يُتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة الذين تلاعبوا بظواهر النصوص لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة[2].

فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تُحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع.

فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبته الله ورسوله من المعاني، وينفىٰ ما نفاه الله ورسوله من المعاني[3].

وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتًا مفصَّلًا علىٰ وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء،

---

(١) الآية ١٧٦ من سورة البقرة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١١٣-١١٤) بتصرف.

وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب، فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ.

فالمطلع علىٰ نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقارًا لهم، ويقينًا بفساد معتقدهم وبطلانه.

ولا تروج تحريفات المعطلة إلا علىٰ الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أتي من جهة جهله لا من قلة النصوص الواردة في هذا الباب، والله أعلم.

قال المقريزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كلامه علىٰ افتراق الناس في نصوص الصفات: (فصار للمسلمين في ذلك خمسة أقوال:

أحدها: اعتقاد ما يُفهم مثله من اللغة.

وثانيها: السكوت عنها مطلقًا.

وثالثها: السكوت عنها بعد نفي إرادة الظاهر.

ورابعها: حملها علىٰ المجاز.

وخامسها: حملها علىٰ الاشتراك)[١].

وقال الشيخ أحمد بن إبراهيم الواسطي الشافعي[٢]: (وكنت متحيرًا في الأقوال

---

(١) الخطط المقريزية (٣/ ٣١٩).

(٢) أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن عماد الدين الواسطي، البغدادي، فقيه كان شافعيًّا، قدم دمشق فتتلمذ علىٰ ابن تيمية وانتقل إلىٰ المذهب الحنبلي ورد علىٰ المبتدعة الذين خالطهم. من كتبه: اختصار دلائل النبوة، وشرح منازل السائرين، وغيرها. الأعلام (١/ ٨٩)، الدرر الكامنة (١/ ١١)، =

المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك: من تأويل الصفات وتحريفها، أو إمرارها، أو الوقوف فيها، أو إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل)[١].

فمن الواجب علىٰ كل مُكَلَّف أن يُجري نصوص القرآن والسُّنَّة علىٰ ظاهرها دون تحريف، لا سيما نصوص الصفات، حيث لا مجال للرأي فيها.

المسألة السادسة: معنىٰ قوله: «مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ».

هذه العبارة فيها تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة المُشَبِّهَةِ.

شرح الفقرة الأولىٰ: قوله: «مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ».

ويمكن توضيح ذلك في النقاط الآتية:

أولًا: تعريفه:

«التكييف» هو: جعل الشيء علىٰ حقيقة معينة من غير أن يقيدها بمماثل[٢].

ثانيًا: مثال ذلك:

قول الهشامية عن الله: «طوله كعرضه»[٣].

أو قولهم: «طوله طول سبعة أشبار بشبر نفسه».

ثالثًا: الفرق بينه وبين التمثيل.

وعلىٰ هذا التعريف يكون هناك فرق بين التكييف والتمثيل.

فالتكييف: ليس فيه تقيد بمماثل.

= الشذرات (٩/ ٢٩).

(١) النصيحة في صفات الرب جل وعلا (ص٩).

(٢) القواعد المثلىٰ (ص٢٧).

(٣) مقالات الإسلاميين (ص٣١).

وأما التمثيل فهو اعتقاد أنها مثل صفات المخلوقين.

ولعل الصواب أن التكييف أعم من التمثيل.

فكل تمثيل تكييف؛ لأن من مثل صفات الخالق بصفات المخلوقين فقد كَيَّفَ تلك الصفة، أي جعل لها حقيقة معينة مشاهدة.

وليس كل تكييف تمثيلًا؛ لأن من التكييف ما ليس فيه تمثيل بصفات المخلوقين، كقولهم: طوله كعرضه.

رابعًا: معنىٰ قول أهل السنة: «من غير تكييف».

أي من غير كَيْفٍ يعقله البشر، وليس المراد من قولهم: «من غير تكييف» أنهم ينفون الكيف مطلقًا، فإن كل شيء لا بد أن يكون علىٰ كيفية ما، ولكن المراد أنهم ينفون علمهم بالكيف، إذ لا يعلم كيفية ذاته وصفاته إلا هو سبحانه[١].

فمن المعلوم أنه لا علم لنا بكيفية صفاته عَزَّوَجَلَّ لأنه تعالىٰ أخبرنا عن الصفات ولم يخبرنا عن كيفيتها، فيكون تعمقنا في أمر الكيفية وقفًا لما ليس لنا به علم، وقولًا بما لا يمكننا الإحاطة به.

وقد أخذ العلماء من قول الإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» قاعدة ساروا عليها في هذا الباب.

شرح الفقرة الثانية: قوله: «وَلَا تَمْثِيلٍ»:

ويمكن توضيح ذلك في النقاط الآتية:

أولًا: تعريفه.

المثيل لغة: هو الند والنظير.

---

(١) شرح العقيدة الواسطية (ص٢١).

والتمثيل: هو الاعتقاد في صفات الخالق أنها مثل صفات المخلوقين.

ثانيًا: مثال ذلك:

قول الممثل: له يد كيدي وسمع كسمعي، تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

ثالثًا: الفرق بين التمثيل والتشبيه.

التمثيل والتشبيه هنا بمعنىٰ واحد، وإن كان هناك فرق بينهما في أصل اللغة[١].

فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه.

والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه.

ولكن التعبير هنا بنفي «التمثيل» أولىٰ لموافقة لفظ القرآن.

في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

ويخلط كثير من الناس في هذا المقام بين مفهوم (التمثيل) ومفهوم (التشبيه).

فالأول هو الذي نفته النصوص الشرعية، كقوله تعالىٰ: (لَيس كَمِثلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ.

بخلاف لفظ (التشبيه) فإنه لفظ مجمل، قد يراد به التمثيل، وقد يراد به ما ليس تمثيلًا، وقد فرَّق -تعالىٰ- بينهما في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فوصفَ القولين بالتماثل، والقلوب بالتشابه لا بالتماثل، فإن القلوب -وإن اشتركت في هذا القول- فهي مختلفة لا متماثلة، وقال النبي ﷺ: «**الحلال بَيِّنٌ والحرام بَيِّنٌ وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من**

---

(١) القواعد المثلىٰ (ص٢٧).

الناس»[١]، فدل علىٰ أنه يعلمه بعض الناس، وهي في نفس الأمر ليست متماثلة بل بعضها حرام وبعضها حلال»[٢].

فالتشابه -إذا أطلق- يتضمن الموافقة من بعض الوجوه دون بعض، أما المماثلة فهي الموافقة من جميع الوجوه، بحيث يستوي الشيء ومثله في كل جانب، ويجوز ويمتنع علىٰ أحدهما من الخصائص واللوازم.

فالمحذور شرعًا هو التمثيل، أما (التشبيه) فإن أريد به التمثيل فهو ممتنع، وإن أريد به الموافقة من بعض الوجوه دون بعض فليس في ذلك محذور، وذلك أن جماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفس ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي علىٰ نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل علىٰ نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله ﷻ إذ هو -سبحانه- ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»[٣].، وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع. وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمىٰ الحي والعليم والقدير؛ لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمىٰ مماثلًا لهذا المسمىٰ من كل وجه، بل هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنىٰ كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كليًّا عامًّا إلا في علم العالم[٤].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٥٢)، ومسلم برقم (١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) الجواب الصحيح، جـ٣ (ص٤٤٦).

(٣) درء التعارض، (٥/ ٢٢٧).

(٤) أي في الذهن وليس في الخارج.

الثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

الثالث: ما يختص به ذاك، كما يختص به العبد، من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عَزَّوَجَلَّ لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز علىٰ صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئًا من صفات الكمال التي يختص بها الرب عَزَّوَجَلَّ. وأما القدر المشترك كالمعنىٰ الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه»[(١)].

رابعًا: معنىٰ التمثيل الذي نفته النصوص، والفرق بينه وبين التشبيه[(٢)].

• أن الذي ورد ذمه في الكتاب والسنة هو التمثيل وكذلك ما يوافق معناه، كالكفء، والند، والسمي، كما تقدم في النصوص السالفة.

• أن مثل الشيء في لغة العرب: هو نظيره ومكافئه الذي يقوم مقامه، ويسد مسده.

قال ابن فارس: (مثل) الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل علىٰ: مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا: أي: نظيره، والممثل والمثال في معنىٰ واحد)[(٣)].

قال الشاعر:

ليس كمثل الفتىٰ زهير ... خَلْقٌ يدانيه في الفضائل

وقال غيره:

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: (٣/ ٤٤٠).

(٢) المصدر: قلب أدلة المخالفين في باب الصفات: (ص٦٤٨-٦٥٣).

(٣) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٩٦)، وانظر: القائد إلىٰ تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

سـعد بـن زيـد إذا أبصـرت جمعهـم ... مـا إن مـثلهم في النـاس مـن أحـد[(١)]

قال تعالىٰ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ﴿٧﴾ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦-٨].

أي: في القوة والأجسام، وذلك لشدة أبدانهم وقواهم، والله أعلم»[(٢)].

فالتمثيل إذا أطلق يراد به: مشابهة الشيء للشيء ومشاركته له في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، فلا يكون بمجرد الموافقة في بعض الصفات[(٣)].

خامسًا: ضابط التمثيل المنفي عن الله:

ضابط التمثيل المنفي عن الله: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين الله تعالىٰ، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالىٰ، أو يجوز له، أو يمتنع عليه.

وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالىٰ في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله لشيء من المخلوقات.

وذلك أن كل ما كان مختصًّا بالمخلوق فلا بد أن يكون فيه نقص، والله تعالىٰ

---

(١) انظر: تفسير الثعالبي (٨/ ٣٠٦)، تفسير البحر المحيط (٧/ ٤٨٨-٤٨٩)، مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٦/ ١١٣)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣٠)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٦٨)، فتح القدير للشوكاني (٤/ ٥٨٢)، روح المعاني الألوسي (٢٥/ ١٨)، القائد للمعلمي (١١٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٤٠٦)، تفسير ابن كثير (٨/ ٣٩٠)، وانظر: القائد للمعلمي (١١٥-١١٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية-ط: القاسم (١/ ٤٧٧)، وفي طبعة المجمع (٣/ ١٣٥).

منزه تنزيهًا مطلقًا عن كل نقص، وواجب له كل كمال، ومنزه في كماله عن كل مثال، فامتنع أن يضاف ذلك إلىٰ الله تعالىٰ»[(١)].

وهذا الحد هو ما أراده أئمة السنة، ممن بين معنىٰ التشبيه بأنه قول المشبه: يد الله كيدي، أو مثل يدي، وسمع الله كسمعي، أو مثل سمعي، كما بين ذلك الإمام إسحاق بن راهويه[(٢)]، وأحمد بن حنبل[(٣)]، وعثمان بن سعيد الدارمي[(٤)]، رحمهم الله، وغيرهم، مما يبين أن المحذور إنما هو في إضافة شيء من خصائص صفة المخلوق إلىٰ صفة الخالق، إذ هذا ما يفهم من قولهم عن المشبهة: (يد الله كيدي)، كما يبين أن مفهوم التشبيه عندهم لا يتحقق بمجرد إضافة الصفة الله، بل غالب أقوالهم في نفي التشبيه تتضمن الدلالة علىٰ أن إثبات الصفة لله لا يعتبر تشبيها.

وبهذا يتبين أن المحذور: إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، وقولنا: إثبات الخصائص إنما يراد: إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقا[(٥)]، وسيأتي البيان بأن التمثيل منفي بين الخالق والمخلوق جملة وتفصيلا، سواء كان تمثيلا من كل وجه، أو تمثيلا من وجه دون وجه؛ لأن لفظ التمثيل قائم علىٰ اشتراك المتماثلين في الحقيقة والكيفية.

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (ص٧٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨٨)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٦) (٥/ ٨٤، ٣٢٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٩، ٥٩٥)، مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥-٣٦)، التدمرية (٣٩-٤٠، ١٢٤).

(٢) انظر: جامع الترمذي (٣/ ٥٠)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (١٥٣)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

(٣) انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلىٰ (/ ١/ ٤٣-٤٥)، المختار في أصول السنة لابن البنا (ص٩١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٤) انظر: نقض الدارمي علىٰ المريسي (١/ ٤٣٥-٤٣٦).

(٥) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٦).

- هذا ما يتعلق بمعنىٰ التمثيل المنفي عن الله تعالىٰ.

سادسًا: معنىٰ التشبيه:

وأما لفظ التشبيه فيشار فيه إلىٰ ما يلي:

أولا: أن لفظ (التشبيه) لم يرد نفيه وذمه في الكتاب والسنة، وإنما الوارد نفي التمثيل.

ثانيا: أن لفظ (التشابه) ليس مطابقًا في المعنىٰ للفظ (التماثل) الذي ورد نفيه.

قال أبو هلال العسكري في فروقه اللغوية: «إن الشيء يُشَبَّهُ بالشيء من وجه واحد لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته»[(١)].

ويقال في اللغة: إن هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا: إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة[(٢)]، فالتشبيه في اللغة قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين»[(٣)].

ومما يبين ذلك أن الله تعالىٰ قد قال في كتابه عن نعيم أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾ [البقرة: ٢٠].

قال قتادة وعكرمة[(٤)]: «يُشْبِهُ ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب»[(١)]، وهذا أحد

---

(١) الفروق للعسكري (١٧٦)، وانظر: نقد الشعر لقدامة بن جعفر (١٢٤)، سر الفصاحة للخفاجي (٢٤٦).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٧).

(٤) عكرمة بن عبد الله، أبو عبد الله البربري، المدني، الحبر، العالم، المفسر، الثقة، مولىٰ ابن عباس، روىٰ عن مولاه، وعائشة، وأبي هريرة، مات سنة (١٠٤هـ). ينظر: طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٢٨٦).

التفسيرين في الآية، فقد وصفت الآيةُ ثمر الجنة بمشابهته لثمر الدنيا، وهي مشابهة واشتراك من بعض الوجوه، مع القطع بنفي المماثلة بينهما، بل بينهما تباين عظيم في الكيفية والحقيقة، فالمشابهة ها هنا ثابتة، والمماثلة منفية، مما يدل علىٰ ثبوت الفرق بين المشابهة والمماثلة[(٢)].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في لفظي (التشبيه) و(التمثيل)، وهل هما بمعنىٰ واحد، فقال:

وقد تنازع الناس: هل لفظ (الشبه) و(المثل) بمعنىٰ واحد أو معنيين، علىٰ قولين:

أحدهما: أنهما بمعنىٰ واحد، وأن ما دل عليه لفظ (المثل) مطلقا ومقيدًا يدل عليه لفظ (الشبه)، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة، وشرعًا، وعقلًا، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس».

ثم بَيَّنَ رَحِمَهُ اللَّهُ مبنىٰ هذا الاختلاف في الإطلاق فقال:

«وهذا الاختلاف مبني علىٰ مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان:

فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد.

ومن قال إنه قد يشبه الشيءُ الشيءَ من وجه دون وجه؛ فَرَّقَ بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس.

---

(١) تفسير الطبري (١/ ٣٩١)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٠٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٧) (٦/ ١١٣) (١٣/ ٢٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣-١٢٥).

فإن العقل يعلم أن الأعراض -مثل الألوان- تشتبه في كونها ألوانًا، مع أن السواد ليس مثل البياض، وأيضًا فمعلوم في اللغة أنه يقال: (هذا يشبه هذا)، و(فيه شبه من هذا) إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة»[(١)].

وهذا التفريق بين معنىٰ التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريدية أن «المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»[(٢)]، وبين أبو المعين النسفي أن الشخصين لو اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا[(٣)].

فتحصل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنىٰ، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يُطلق علىٰ مُطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه.

ثالثًا: ومع ذلك يقال: إن مسمىٰ (التشبيه) قد ورد نفيُه في كلام جمع من السلف، مثل: عبد الرحمن بن مهدي[(٤)]، ويزيد بن هارون[(٥)]، وأحمد بن حنبل،

---

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤-٤٤٥).

(٢) المسامرة شرح المسايرة (٣٠٨)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٥٠-١٥١).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

(٤) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن، أبو سعيد العنبري البصري، من كبار حفاظ الحديث، وأئمة السنة، ولد بالبصرة سنة (١٣٠هـ)، توفي سنة(١٩٨هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ٢٩٧)، تاريخ بغداد (١٠/ ٢٤٠)، سير أعلام النبلاء (٩/ ١٩٢).

(٥) هو يزيد بن هارون بن وادي، ويقال: زاذان بن ثابت السلمي مولاهم أبو خالد الواسطي، ولد سنة (١١٨هـ)، وكان أحد الأعلام الحفاظ المشاهير الثقات العلماء بالسنة، وكان عابدًا عُرِفَ بحسن =

وإسحاق بن راهويه، ونعيم بن حماد الخزاعي، وعثمان بن سعيد الدارمي، وغيرهم، وقد نقل جمع من الأئمة اتفاق السلف علىٰ نفي التشبيه، كما ذكر ذلك الإمام الصابوني، والحافظ عبد الغني المقدسي[(١)]، وابن قدامة المقدسي -رحمهم الله- وغيرهم[(٢)]، بل إن السلف قد حكموا بكفر من شبه صفات الله بصفات خلقه، وقالوا بردته ووجوب قتله[(٣)].

= الصلاة وطولها، وكان يعد من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر مات سنة (٢٠٦هـ). انظر: التاريخ الكبير (٨/ ٣٦٨)، طبقات ابن سعد (٧/ ٣١٤)، تاريخ بغداد (١٤/ ٣٣٧)، تذكرة الحفاظ (١/ ٣١٧)، تهذيب التهذيب (١١/ ٣٢١).

(١) هو تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي، أبو محمد الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، الحافظ الإمام محدث الإسلام، ولد سنة (٥٤١هـ)، كان غزير الحفظ، من أهل الإتقان والتجويد، قَيِّمًا بجميع فنون الحديث، وكان كثير العبادة وَرِعًا متمسكًا بالسنة علىٰ قانون السلف، آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، وكتب ما لا يوصف كثرة، ومن ذلك: الكمال في أسماء الرجال، والمصباح ونهاية المراد في السنن، قال ابن رجب: امتحن الشيخ ودعي إلىٰ أن يقول: لفظي بالقرآن مخلوق، فأبىٰ، فمنع من التحديث وأفتىٰ أصحاب التأويل بإراقة دمه؛ فسافر إلىٰ مصر، وأقام بها إلىٰ أن مات، وكانت وفاته كل سنة (٦٠٠هـ). انظر: العبر في خبر من غبر (٤/ ٣١٣)، تاريخ الإسلام (٤٢/ ٤٤٢)، تذكرة الحفاظ (٤/ ١٣٧٢)، شذرات الذهب (٤/ ٣٤٥)، الوافي بالوفيات (٣/ ٢١٩).

(٢) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦٠-١٦٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للحافظ عبد الغني المقدسي (ص٧٨)، لمعة الاعتقاد لابن قدامة (ص١٤)، ذم التأويل له (١١، ١٥، ١٦).

(٣) انظر في ذلك: نقض الدارمي علىٰ المريسي (١/ ٢١٨-٢١٩)، (٢/ ٩٠٩)، أصول السنة لابن أبي زمنين (ص٧٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي- في سياق ما روي في تكفير المشبهة (٣/ ٥٢٨-٥٣٣)، شرح السنة للبغوي (ص١٧٠)، المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (ص٩١)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٩٦)، تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٠-٥٩)، لمعة الاعتقاد له (٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٩)، مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٣)، بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٧٢-١٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٣٧)، شرح القواعد المثلىٰ (الكتاب والشرح لابن عثيمين) (ص٢١٣-٢١٤).

ولذلك يقال: إن نفي مسمىٰ التشبيه عن الله حق، وهو لازم وواجب[(١)]. وإنما وجب نفي مسمىٰ (التشبيه) علىٰ ما فيه من إجمال؛ لأن الإجمال الذي لحق بهذا الاسم لم يكن من جهة لفظ (التشبيه ومسماه، وإنما كان من جهة ما ألحقه به النفاة من معانٍ غير داخلة فيه بأصل الوضع، وقد بَيَّنَ شيخ الإسلام ذلك في موضع آخر حيث قال: «لفظ التشبيه في كلام هؤلاء النفاة المعطلة لفظ مجمل»[(٢)]، فبَيَّنَ أن الإجمال الذي في لفظ (التشبيه) إنما هو في عرف خاص خاطئ، فلا يمنع ذلك من نفيه باعتبار معناه الصحيح الذي قصده السلف من نفيهم للتشبيه، ولذا قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق بأسطر في ذكر مذهب أهل السنة: «ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثباتٌ بلا تشبيه، وتنزيهٌ بلا تعطيل».

رابعًا: وإذا كان نفي مسمىٰ التشبيه لازمًا؛ فإن الألزم من ذلك هو بيان معنىٰ التشبيه الذي ذمه السلف.

وذلك أن التشبيه -وإن كان نفيه صحيحًا- إلا أنه كما تقدم قد دخلت عليه من جهة الاصطلاح معانٍ باطلة جعلته من الألفاظ المجملة التي يلزم فيها التفصيل؛ إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن، ونفي موجبه عن الله عَزَّوَجَلَّ»[(٣)].

سابعًا: التفصيل في معنىٰ التشبيه.

لفظ (التشبيه) يطلق في الاصطلاح علىٰ عدة معان:

المعنىٰ الأول: التماثل من كل وجه. فهذا المعنىٰ منفي عن الله باتفاق، ولم يقل

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٦).

به أحد، حتىٰ الممثلة.

المعنىٰ الثاني: التماثل من وجه دون وجه، وهذا منفي عن الله أيضًا.

وخالف في ذلك الممثلة، ممن وصفهم الأئمة -كالإمام أحمد وغيره- بأنهم يقولون: لله يد كيدي، وسمع كسمعي، وقدم كقدمي.

وهذان الإطلاقان يتضمنان التماثل في الحقيقة والكيفية، بأن يوصف الباري بشيء من خصائص المخلوق، وهما اللذان دل الدليل علىٰ نفيهما، فمن قال بأحدهما فقد شبه الله بخلقه.

المعنىٰ الثالث: التشابه من وجه دون وجه، وهو الاشتراك في أصل المعنىٰ، أي في المعنىٰ الكلي الذهني المطلق، وهو ما عرف بمسألة: (القدر المشترك في الصفات).

وهذا النوع من التشبيه غير منفي عن الله بإطلاق، بل هو ثابت، وهو لا يستلزم التمثيل المنفي عن الله.

والسلف في نفيهم للتشبيه إنما أرادوا نفي التمثيل الذي نفته النصوص، سواء كان تمثيلًا من كل وجه، أو من وجه دون وجه، ولم يريدوا المعنىٰ الثالث -والذي هو التشابه من وجه دون وجه-؛ إذ نفي هذا النوع مستلزمٌ لنفي الصفات، وهذا ما لم يقصده السلف بحال[(١)].

فلا يصح نفي التشبيه مطلقًا ولو من بعض الوجوه، كما لا يصح إثباته مطلقًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقًا هو جعل الأنداد لرب العالمين، لكن من الناس مَن لا يفهم هذا، ولا يعتقد أن لفظ التشبيه يدل علىٰ

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية (ص٩٩).

التمثيل المنفي عن الله؛ إذ لفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس؛ إذ ليس له حد محدود.

ومنه ما هو منتف بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل.

ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالصانع.

فلما كان لفظ (التشبيه) يقال علىٰ ما يجب انتفاؤه، وعلىٰ ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقًا، لا في النفي ولا الإثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والند والسمي.

بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال علىٰ ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، وهذا مما يجب القول به شرعًا وعقلًا بالاتفاق.

ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده: كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل التجهيل والتضليل»[(١)].

ثامنًا: مقصود المخالفين بمعنىٰ التشبيه:

التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه[(٢)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية -ط (المجمع) (٦/ ٤٨٤-٤١٩)، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د. عبد الرحمن المحمود (٣/ ٩٦٢-٩٦٤).
(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٧٦).

ومقصود المتكلمين بنفي التشبيه:

أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة، ولا علم، ولا حياة، لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له حي، عليم، قدير؛ لأن العبد يسمىٰ بهذه الأسماء وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك[(١)].

وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعين، وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقًا كليًّا، بل لا يوجد إلا معينًا مختصًا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينًا مختصًا به.

فإذا سُمِّيَ بها العبد كان مسماها مختصًا به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق.

وبهذا ومثله يتبين لك أن المُشَبِّهَةَ أخذوا هذا المعنىٰ فزادوا فيه علىٰ الحق؛ فضلُّوا، وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه علىٰ الحق حتىٰ ضلوا، وإن كتاب الله دل علىٰ الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه[(٢)].

تاسعًا: أقسام التمثيل:

قال ابن القيم: «حقيقة الشرك هو:

١. التشبه بالخالق.

٢. التشبيه للمخلوق به.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص٩٩).

(٢) شرح الطحاوية (ص١٠٤) بتصرف.

هذا هو التشبيه في الحقيقة»[(١)].

وإذا كان التشبيه هو حقيقة الشرك كما ذكر ابن القيم، فإنه يمكن توضيح صوره بناءً علىٰ أقسام التوحيد الثلاثة المعروفة، وذلك علىٰ النحو التالي:

أولًا: التمثيل في جانب الربوبية.

وينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومثاله:

١. شرك القدرية القائلين بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته.

٢. شرك غلاة عباد القبور الذين يعتقدون في أصحاب القبور أنهم يتصرفون وينفعون ويضرون من دون الله.

ولا شك أن من خصائص الرب التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وذلك يوجب تعليق الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل به وحده. فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق، وجعل ما لا يملك لنفسه ضرًّا ولا نفعًا، ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا -فضلًا عن غيره- شبيهًا لمن له الأمر كله، فَأَزِمَّةُ الأمور كلها بيده، ومرجعها إليه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا مانع لما أعطىٰ، ولا معطي لما منع.

فمن أقبح التشبيه: تشبيه هذا العاجز الفقير بالذات، بالقادر الغني بالذات[(٢)].

القسم الثاني: التشبه بالخالق، ومن أمثلته:

١. من تعاظم وتكبر ودعا الناس إلىٰ إطرائه في المدح والتعظيم[(١)].

---

(١) الجواب الكافي (١٥٩).

(٢) الجواب الكافي (ص١٥٩-١٦٠).

ففي الصحيح عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «**يقول الله عَزَّ وَجَلَّ: العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحدًا منهما عذبته**»(٢).

ثانيًا: التمثيل في جانب الألوهية.

وينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومن أمثلة ذلك:

السجود لغير الله، والذبح لغير الله، والتوبة لغير الله، والحلف بغير الله.

فمن خصائص الإلهية: العبودية التي قامت علىٰ ساقين لا قوام لها بدونهما:

١. غاية الحب.

٢. مع غاية الذل.

هذا تمام العبودية، وتفاوت منازل الخلق فيها بحسب تفاوتهم في هذين الأصلين؛ فمن أعطىٰ حُبَّهُ وذله وخضوعه لغير الله فقد شبهه في خالص حقه.

فإذا عرف هذا، فمن خصائص الإلهية السجود؛ فمن سجد لغيره فقد شبه المخلوق به.

ومنها التوكل، فمن توكل علىٰ غيره فقد شبهه به.

ومنها التوبة، فمن تاب لغيره فقد شبهه به.

ومنها الحلف باسمه تعظيمًا وإجلالًا له، فمن حلف بغيره فقد شبهه به(٣).

القسم الثاني: التشبه به، ومثاله:

---

(١) المصدر السابق (ص١٦١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١٦/ ٣٨٩) مع النووي، كتاب البر والصلة، باب تحريم الكِبر، برقم (٦٦٢٣).

(٣) انظر الجواب الكافي (ص١٦٠-١٦١).

من دعا الناس إلىٰ تعليق القلب به خوفًا، ورجاءً، وتوكلًا، والتجاءً، واستعانةً[(١)]، كما يفعله بعض مشايخ طرق الصوفية مع مريديهم.

أقسام التمثيل في باب الأسماء والصفات:

ينقسم التمثيل في باب الأسماء والصفات إلىٰ قسمين:

القسم الأول: تمثيل المخلوق بالخالق.

وهذا ما زعمه النصارىٰ في شأن عيسىٰ ﵇ إذ أعطوه خصائص الخالق ﷿ وجعلوه إلهًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والنصارىٰ يصفون المخلوق بصفات الخالق التي يختص بها، ويشبهون المخلوق بالخالق، حيث قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة، وقالوا المسيح ابن الله»[(٢)].

ومن هذا القسم كذلك السبئية[(٣)] من غلاة الروافض: الذين شبهوا عليًّا ﵁ بالله، وجعلوه إلهًا، وقالوا: أنت الله حتىٰ حرقهم، فإنه خرج ذات يوم فسجدوا له. فقال لهم: ما هذا؟ فقالوا: أنت هو. قال: من أنا؟ قالوا: أنت الله الذي لا إله إلا هو.

فقال: ويحكم هذا كفر، فارجعوا عنه، وإلا ضربت أعناقكم، فصنعوا به في اليوم الثاني والثالث كذلك، فأخرهم ثلاثة أيام -لأن المرتد يستتاب ثلاثة أيام- فلما لم يرجعوا، أمر بأخاديد من نار فخدت عند باب كندة، وقذفهم في تلك النار، وروي عنه أنه قال:

---

(١) المصدر السابق (ص١٦١).

(٢) منهاج السنة (٥/ ١٦٩).

(٣) السبئية: نسبة إلىٰ عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي أظهر الإسلام، وكاد للمسلمين كيدًا عظيمًا، وهو الذي قال لعلي: أنت الله. انظر: الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٣٣)، والملل والنحل (١/ ١٧٤).

لمـــا رأيـــت الأمـــر أمـــرًا منكـــرًا أججـــت نـــاري ودعـــوت قنبـــرًا»[(١)]

القسم الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق.

وهذا ما زعمه اليهود قاتلهم الله إذ وصفوا الخالق ببعض صفات المخلوقين، كما ذكر الله ذلك عنهم في كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقال تعالىٰ ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾ [المائدة: ٦٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فاليهود تصف الرب بصفات النقص التي يتصف بها المخلوق، كما قالوا: إنه بخيل، وإنه فقير، وإنه لما خلق السموات والأرض تعب»[(٢)].

وإنَّه رمد وعادته الملائكة، وإنَّه بكىٰ علىٰ طوفان نوح عليه السلام[(٣)].

ويدخل في هذا القسم المشبهة الذين جعلوا ما ورد من صفات الله جل وعلا مماثلًا ومشابهًا لصفات المخلوقين كقولهم له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري.

عاشرًا: أصل مقالة المشبهة.

وقد وقع في التمثيل والتكييف «المشبهة» الذين بالغوا في إثبات الصفات إلىٰ درجة تشبيه الخالق بالمخلوق.

والتمثيل نزعة يهودية الأصل، «فإن اليهود كثيرا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ويمثلونه به حتىٰ يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ونحو ذلك من النقائص التي

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣٠٧).

(٢) منهاج السنة (٥/ ١٦٨).

(٣) منهاج السنة (٢/ ٦٢٧).

يجب تنزيهه عنها، وهي من صفات خلقه»[(١)].

فقد حكىٰ الله عنهم ذلك في كتابه، كقوله -تعالىٰ-: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقوله ردًّا علىٰ وصفه سبحانه بالتعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

وأول ظهوره في هذه الأمة علىٰ يد الرافضة الغلاة. قال البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أول من قال: إن الله جسم هشام بن الحكم الرافضي[(٣)]»[(٤)].

ولعل سبب ظهور مقالة التمثيل راجع إلىٰ أمرين:

الأمر الأول: مضاهاة أهل الكتاب -وخاصة اليهود- في مقالاتهم؛ حيث إن الإسرائيليات طافحة بتمثيل البارئ سبحانه بالمخلوقين، كما أن اليهود والنصارىٰ ضاهوا الرومان والإغريق والهنود وغيرهم في عقائدهم. قال -تعالىٰ-: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٥٥).

(٢) الفَرْق بين الفِرَق (ص٣٢٥).

(٣) هشام بن الحكم الكوفي الرافضي، المشبه المعثر، وله نظر وجدل وتواليف كثيرة قال في مختلف الحديث: كان من الغلاة ويقول بالجبر الشديد، وذكر عنه ابن حزم أنه يزعم أن ربه طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، ويزعم أن علم الله محدث. مات بعد نكبة البرامكة بمديدة مستترًا، وقيل عاش إلىٰ خلافة المأمون. لسان الميزان (٦/ ١٩٤).

(٤) الفتاوىٰ (٣/ ١٨٦).

.[٣٠

فاليهود وقعوا في تمثيل الخالق بالمخلوق، والنصارىٰ وقعوا في تمثيل المخلوق بالخالق. وكذلك جرىٰ في هذه الأمة -كما سيأتي عند ذكر فرق الممثلة- قال ﷺ: «**لتتبعن سنن الذين من قبلكم، شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتىٰ لو دخلوا في جحر ضب تبعتموهم، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارىٰ؟ قال: فمن؟!**»(١).

الأمر الثاني: مقابلة التعطيل بضده، فقد ظهر مذهب التعطيل فقوبل بالتمثيل، وإلىٰ هذا المعني يشير الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «وظهر بخراسان: الجهم بن صفوان، ودعا إلىٰ تعطيل الرب عَزَّوَجَلَّ وخلق القرآن، وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر، وبالغ في إثبات الصفات حتىٰ جَسَّم»(٢).

قال ابن رجب الحنبلي: «وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علومًا وظنوا أن من لم يكن عالمـًا بها فهو جاهل أو ضال؛ فكلها بدعة وهي من محدثات الأمور المنهي عنها. فمن ذلك ما أحدثته المعتزلة من الكلام في القدر وضرب الأمثال لله»(٣).

إلىٰ أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وينقسم هؤلاء إلىٰ قسمين:

أحدهما: من نفىٰ كثيرًا مما ورد به الكتاب والسنة من ذلك لاستلزامه عنده للتشبيه بالمخلوقين، كقول المعتزلة: لو رؤي الله لكان جسمًا؛ لأنه لا يُرىٰ إلا في جهة، وقولهم: لو كان له كلام يُسمع لكان جسمًا، ووافقهم مَن نفىٰ الاستواء فنفوه لهذه الشبهة، وهذا طريق المعتزلة والجهمية، وقد اتفق السلف علىٰ تبديعهم

---

(١) رواه البخاري: كتاب الاعتصام (٨/ ١٥١)، ورواه مسلم، كتاب العلم (٦).
(٢) تذكرة الحفاظ (ص١٥٩، ١٦٠).
(٣) بيان فضل علم السلف علىٰ علم الخلف (ص٢).

وتضليلهم، وقد سلك سبيلهم في بعض الأمور كثير ممن انتسب إلىٰ السنة والحديث من المتأخرين.

والثاني: من رام إثبات ذلك بأدلة العقول التي لم يرد بها الأثر، وَرَدَّ علىٰ أولئك مقالتهم كما هي طريقة مقاتل بن سليمان ومن تابعه كنوح ابن أبي مريم وتابعهم طائفة من المحدثين قديمًا وحديثًا. وهو أيضًا مسلك الكرامية فمنهم من أثبت لإثبات هذه الصفات الجسم إما لفظًا وإما معنىٰ. ومنهم من أثبت لله صفاتٍ لم يأت بها الكتاب والسنة كالحركة وغير ذلك مما هي عنده لازم الصفات الثابتة.

وقد أنكر السلف علىٰ مقاتل قوله في رده علىٰ جهم بأدلة العقل وبالغوا في الطعن عليه»[(١)].

قال ابن رجب الحنبلي: «الصواب في ذلك ما تضمنه كلام السلف والأئمة مع اختصاره وإيجازه فما سكت من سكت من كثرة الخصام والجدال من سلف الأمة جهلًا ولا عجزًا ولكن سكتوا عن علم وخشية لله. وما تكلم من تكلم وتوسع من توسع بعدهم لاختصاصه بعلم دونهم ولكن حبًّا للكلام وقلة ورع كما قال الحسن وسمع قوما يتجادلون هؤلاء قوم ملوا العبادة وخف عليهم القول وقل ورعهم فتكلموا»[(٢)].

الحادي عشر: فرق المشبهة ومقالاتهم:

التشبيه نوعان:

النوع الأول: تشبيه المخلوق بالخالق، ومعناه: إثبات شيء للمخلوق مما يختص به الخالق من الأفعال والحقوق والصفات.

---

(١) بيان فضل علم السلف علىٰ علم الخلف (ص٣).

(٢) بيان فضل علم السلف علىٰ علم الخلف (ص٤).

النوع الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق: ومعناه أن يثبت الله -تعالىٰ- في ذاته أو صفاته من الخصائص مثل ما يثبت للمخلوق من ذلك[(١)].

وقد وقع كلا النوعين في هذه الأمة علىٰ درجات متفاوتة بين الكفر والبدعة. ونسوق ها هنا تصنيف عبد القاهر البغدادي رحمه الله لفرق المشبهة مختصرًا: (المشبهة -الذين ضلوا بتشبيه ذاته- بغيره أصنافٌ مختلفة، وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة:

- فمنهم «السبئية»: الذين سموا عليًّا إلهًا، وشبهوه بذات الله.
- ومنهم «البيانية»: أتباع بيان بن سمعان[(٢)] الذي زعم أن معبوده إنسان من نور علىٰ صورة الإنسان في أعضائه، وأنه يفنىٰ كله إلا وجهه.
- ومنهم «المغيرية» أتباع المغيرة بن سعيد العجلي، الذي زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه علىٰ صور حروف الهجاء.
- ومنهم «المنصورية»، أتباع أبي منصور العجلي[(٣)]، الذي شبه نفسه بربه وزعم أنه صعد إلىٰ السماء.
- ومنهم «الخطابية»، الذين قالوا بإلهية الأئمة، وبإلهية أبي الخطاب

(١) عن فتح رب البرية بتلخيص الحموية (ص١٥).

(٢) بيان بن سمعان التيمي النهدي اليمني، ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني الهجري، زعم أن جزءًا إلهيًّا حل في علي ثم في محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان نفسه، فلما ظفر به خالد بن عبد الله القسري قتله. الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٣٧)، الملل والنحل (١/ ١٥٢)، مقالات الإسلاميين (٥).

(٣) أبو منصور العجلي، رجل من عبد القيس، عزا نفسه إلىٰ أبي جعفر الباقر أولا، فلما تبرأ منه زعم أنه هو الإمام ودعا الناس إلىٰ نفسه. وزعم أن عليًّا هو الكسف الساقط، وأنه عرج به إلىٰ السماء، حتىٰ وقف علىٰ قصته يوسف بن عمر الثقفي فصلبه. الملل والنحل (١/ ١٧٨)، مقالات الإسلاميين (٩)، الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٤٣).

الأسدي[١]، ومنهم الذين قالوا بإلهية عبد الله بن معاوية بن عبد الله ابن جعفر[٢].

• ومنهم «الحلولية»، الذين قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة، وعبدوا الأئمة لأجل ذلك.

• ومنهم «الحلولية الحلمانية»، المنسوبة إلىٰ أبي حلمان الدمشقي[٣] الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة، وكان يسجد لكل صورة حسنة.

• ومنهم «المقنعية المبيضة» في دعواهم أن المقنع[٤] كان إلهًا، وأنه مصور في كل زمان بصورة مخصوصة.

• ومنهم «العذافرة»، الذين قالوا بإلهية ابن أبي العذافر المقتول ببغداد.

وهذه الأصناف خارجون عن دين الإسلام وإن انتسبوا في الظاهر إليه..

وبعد هذا فرق من المشبهة عدهم المتكلمون في فرق الملة لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن، وإقرارهم بوجوب أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرمات عليهم، وإن ضلوا وكفروا في بعض

---

(١) محمد بن أبي زينب الأسدي، كان يزعم أولًا أن الأئمة أنبياء، ثم زعم أنهم آلهة، ثم ادعىٰ الألوهية لنفسه، وخرج في أيام المنصور فقتله عيسىٰ بن موسىٰ والي الكوفة سنة (١٤٣هـ). الملل والنحل (١/ ١٧٩)، الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٤٧)، مقالات الإسلاميين (١٠).

(٢) عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب. كان فتاكا سيء الحاشية واتهم بالزندقة، طلب الخلافة في أواخر دولة بني أمية سنة (١٢٧هـ) بالكوفة. مات سنة (١٣١هـ). الأعلام (٤/ ١٣٩)، تاريخ ابن خلدون (٣/ ١٢١)، لسان الميزان (٣/ ٢٦٣).

(٣) أبو حلمان الدمشقي، كان أصله من فارس، ومنشؤه حلب، وأظهر بدعته بدمشق، وكان يقول بحلول الإله في الأشخاص ذوي الصور الحسنة، وكان يقول بالإباحية. الفَرْق بين الفِرَق (٢٥٩).

(٤) اسمه عطاء ويعرف بالمقنع الخراساني مشعوذ مشهور، ادعىٰ الربوبية من طريق التناسخ، وتبعه قوم وقاتلوا في سبيله وكان مُشَوَّهَ الخلقة فاتخذ وجهًا من ذهب تقنع به، واشتهر أمره سنة (١٦١هـ)؛ فثار الناس عليه فاعتصم بقلعة فاحتسىٰ سُمًّا فمات بها سنة (١٦٣هـ).
الأعلام (٤/ ٢٣٥)، الكامل (٦/ ١٧)، وفيات الأعيان (١/ ٣١٩).

الأصول العقلية، ومن هذا الصنف:

• «الهشامية» منتسبة إلىٰ هشام بن الحكم الرافضي الذي شبه معبوده بالإنسان، وزعم لأجل ذلك أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية، وأنه طويل عريض، عميق، وذو لون وطعم ورائحة.

وقد روي عنه أن معبوده كسبيكة الفضة، وكاللؤلؤة المستديرة، وروي عنه أنه أشار إلىٰ أن جبل أبي قبيس أعظم منه، وروي عنه أنه زعم أن الشعاع من معبوده متصل بما يراه.

• ومنهم «الهشامية»، المنسوبة إلىٰ هشام بن سالم الجواليقي[(١)] الذي زعم أن معبوده علىٰ صورة الإنسان، وأن نصفه الأعلىٰ مجوف، ونصفه الأسفل مصمت، وأن له شعرة سوداء وقلبًا تنبع منه الحكمة.

• ومنهم «اليُونُسِيَّة» المنسوبة إلىٰ يونس بن عبد الرحمن القمي[(٢)] الذي زعم أن الله -تعالىٰ- تحمله حملة عرشه، وإن كان هو أقوىٰ منهم، كما أن الكرسي تحمله رجلاه وهو أقوىٰ من رجليه.

• ومنهم «المشبهة»، المنسوبة إلىٰ داود الجواربي[(٣)]، الذي وصف معبوده بأن

---

(١) هشام بن سالم الجواليقي، نسج علىٰ منوال هشام بن الحكم في التشبيه، وزعم أن الله نور ساطع يتلألأ وله حواس خمس... إلىٰ آخر تخريفاته وضلالاته. الملل والنحل (١/ ١٨٤)، مقالات الإسلاميين (٢٠٩).

(٢) يونس بن عبد الرحمن مولىٰ علي بن يقطين، فقيه إمامي عراقي، من أصحاب موسىٰ بن جعفر، له نحو ثلاثين كتابًا، توفي سنة (٢٠٨هـ)، الأعلام (٨/ ٢٦١)، ابن النديم (ص٢٢٠).

(٣) داود الجواربي مشبه أخذ مقالته عن هشام بن سالم الجواليقي، وزعم أن الله جسم وأنه جثة علىٰ صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم... إلخ. وقال ابن حجر: رأس في الرافضة والتجسيم من مرامي جهنم، وقال يزيد بن هارون: الجواربي والمريسي كافران. انظر مقالته في: الملل والنحل (١/ ١٨٧)، مقالات الإسلاميين (ص٢٠٩)، لسان الميزان (٢/ ٤٢٧).

له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية.

• ومنهم «الإبراهيمية» المنسوبة إلىٰ إبراهيم بن أبي يحيىٰ الأسلمي[(١)].

• ومنهم «الخابطية»، من القدرية وهم منسوبون إلىٰ أحمد ابن خابط[(٢)].

شبه عيسىٰ ابن مريم بربه، وزعم أنه الإله الثاني، وأنه هو الذي يحاسب الخلق في القيامة.

• ومنهم «الكرامية»، في دعواها أن الله -تعالىٰ- جسم له حد ونهاية وأنه محل الحوادث، وأنه مماس لعرشه.. فهؤلاء مشبهة له -تعالىٰ- بخلقه في ذاته.

فأما المشبهة لصفاته بصفات المخلوقين فأصناف:

• فمنهم الذين شبهوا إرادة الله -تعالىٰ- بإرادة خلقه، وهذا قول المعتزلة البصرية، ومنهم الذين شبهوا كلام الله عَزَّوَجَلَّ بكلام خلقه.

• ومنهم «الزرارية، أتباع زرارة بن أعين الرافضي[(٣)] في دعواها حدوث جميع صفات الله عَزَّوَجَلَّ وأنها من جنس صفاتنا.

• ومنهم الذين قالوا من الروافض بأن الله -تعالىٰ- لا يعلم الشيء حتىٰ يكون،

---

(١) إبراهيم بن محمد بن أبي يحيىٰ الأسلمي، مولاهم، قال فيه الإمام أحمد: كان قدريًّا جهميًّا معتزليًّا كل بلاء فيه، وقال البخاري: جهمي تركه ابن المبارك والناس، وقال العجلي: كان قدريًّا معتزليًّا رافضيًّا، توفي سنة (١٨٤هـ). تهذيب التهذيب (١/ ١٥٨).

(٢) أحمد بن خابط: معتزلي منتسب إلىٰ النظام، له مقالات شنيعة؛ منها قوله: إن للعالم خالقين الله هو القديم، والثاني محدث وهو الكلمة، ومن ضلالاته قوله بالتناسخ، وينفي قدرة الله علىٰ زيادة نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار. الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٧٣)، لسان الميزان (١/ ١٤٨).

(٣) زرارة بن أعين الشيباني بالولاء، رأس الفرقة الزرارية، من غلاة الشيعة، ونسبتها إليه، كان متكلمًا شاعرًا، وهو من أهل الكوفة، وكانت وفاته سنة (١٥٠هـ). الأعلام (٣/ ٤٣)، لسان الميزان (٢/ ٤٧٣)، اللباب (١/ ٤٩٨)، خطط المقريزي (٢/ ٣٥٣).

فأوجبوا حدوث علمه كما يجب حدوث علم العالم منا[(١)].

ويلاحظ من هذا السياق لفرق المشبهة الملاحظات الآتية:

١- أن التشبيه نشأ في أحضان الرافضة وترعرع فيها.

٢- تفاوت هذه الفرق علىٰ النحو التالي:

(١) الغلاة: وهم الذين مثَّلوا ذات الخالق بذات مخلوق معين، أو زعموا أن الله حالٌّ فيه، وهؤلاء خارجون عن الملة إجماعًا، وغالبًا ما يجمعون إلىٰ هذا الكفر كفرًا آخر من الزندقة الباطنية كالفرق العشر الأولىٰ.

(ب) المكَيِّفَة: وهم الذين يُكَيِّفُون صورة معبودهم بأوصاف وكيفيات معهودة في الذهن والخارج لكن غير مقيدة بمماثل معين، كالهشاميين.

(ج) ممثلة الأفعال: الذين يمثلون الخالق بالمخلوق، والمخلوق بالخالق في الأفعال كالمعتزلة.

الثاني عشر: براءة أهل السنة من التشبيه.

أهل السنة مبرؤون من تهمة التشبيه التي حاول بعض نفاة الصفات من المتكلمين نبزهم بها، فليس في هذه الفرق المذمومة طائفة من أهل السنة، إلا أن المتكلمين -بناء علىٰ أصولهم الفاسدة- عَدُّوا إثبات الصفات الخبرية تمثيلًا، فوصموا المُثبتين لها بوصمة التمثيل، كما صنع الشهرستاني[(٢)] في مبحث «المشبهة،

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٢٥-٢٣٠)، مختصرًا. وانظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٦، ٢٨١)، والملل والنحل (١/ ١٠٣).

(٢) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح، الشهرستاني، كان إمامة في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد سنة (٤٧٩هـ) في شهرستان، وله من المؤلفات: الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، والإرشاد إلىٰ عقائد العباد وغيرها، وتوفي في بلده سنة (٥٤٨هـ). الأعلام (٦/ ٢١٥)، وفيات الأعيان (١/ ٤٨٢)، مفتاح السعادة (١/ ٢٦٤)، آداب اللغة (٣/ ٩٩)، لسان =

حيث أدخل في مقالات المشبهة ما هو من صريح مذهب السلف[١]»[٢].

الثالث عشر: «كل معطل ممثل، وكل ممثل معطل».

فكل واحد من فريق التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل.

أولًا: بيان جمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل:

أما تمثيل المعطلة: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات.

فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم.

وتعطيل المعطلة: في نفيهم لما يستحقه الله تعالىٰ من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه.

وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولًا، وعطلوا آخرًا.

وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات.

مثال لجمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل:

نصوص الاستواء، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[٣].

فإن المعطل يقول: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويًا، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله علىٰ العرش إلا ما يَثبت لأي جسم كان علىٰ أي جسم كان، وهذا

= الميزان (٥/ ٢٦٣)، طبقات السبكي (٤/ ٧٨).

(١) انظر: الملل والنحل (١/ ١٠٥)، وما بعدها.

(٢) المصدر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (ص٧٩ - ٨٢).

(٣) الآية ٥ من سورة طه.

اللازم الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم.

كان الواجب عليه أن يُثبت لله استواءً يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله.

فأهل التعطيل وقعوا في أربعة محاذير:

الأول: كونهم مثَّلوا ما فهموه من النصوص بصفات المخلوقين، وظنوا أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنهم عطلوا النصوص عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله.

الثالث: أنهم بنفي تلك الصفات صاروا مُعطلين لما يستحقه الرب من صفات الكمال.

الرابع: أنهم وصفوا الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات والمعدومات[١].

ثانيًا: بيان جمع أهل التمثيل بين التعطيل والتمثيل[٢]:

أما تعطيل الممثل فمن وجوه ثلاثة:

أحدها: أنه عطل نفس النص الذي أثبت الصفة، حيث صرفه عن مقتضىٰ ما يدل عليه، فإن النص دالٌّ علىٰ إثبات صفة تليق بالله لا علىٰ مشابهة الله لخلقه.

الثاني: أنه إذا مَثَّلَ الله بخلقه فقد عطله عن كماله الواجب، حيث شبه الرب الكامل بالمخلوق الناقص.

الثالث: أنه إذا مثل الله بخلقه فقد عطل كل نص يدل علىٰ نفي مشابهة الله لخلقه،

---

(١) الرسالة التدمرية (ص٧٩-٨٠).

(٢) انظر: الفتوىٰ الحموية (ص٦٢-٦٣) ط: دار فجر للتراث.

مثل قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

أما تمثيل أهل التمثيل، فإنهم يقولون: إن الله عَزَّوَجَلَّ لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كان مستويًا علىٰ العرش فهو كاستواء الإنسان علىٰ السرير، إذ لا يُعلم الاستواء إلا هكذا، فامتاز هؤلاء الممثلة بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين، كما امتاز المعطلة بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي.

والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو علىٰ عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا تثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق علىٰ المخلوق وملزوماتها.

(فقد هدىٰ الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلىٰ؛ فأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبًا بين مذهبين وهديًا بين ضلالتين.

فقالوا: نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف.

بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات، فلا نعطل ولا نؤول ولا نمثل ولا نجهل.

ولا نقول: ليس له يدان، ولا وجه، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا قدرة، ولا استوىٰ علىٰ عرشه.

ولا نقول: له يدان كأيدي المخلوقين، ووجه كوجوههم وسمع وبصر وحياة

وقدرة واستواء، كأسماعهم وأبصارهم وقدرتهم واستوائهم.

بل نقول: له ذات حقيقة ليست كذوات المخلوقين.

وله صفات حقيقة ليست كصفات المخلوقين.

وكذلك قولنا: في وجهه تبارك وتعالىٰ، ويديه، وسمعه، وبصره، وكلامه، واستوائه.

ولا يمنعنا ذلك أن نفهم المراد من تلك، الصفات وحقائقها، كما لم يمنع ذلك من أثبت لله شيئا من صفات الكمال من فهم معنىٰ الصفة وتحقيقها، فإن من أثبت له سبحانه السمع والبصر أثبتهما حقيقة وفهم معناهما، فهكذا سائر الصفات المقدسة، يجب أن تجري هذا المجرىٰ، وإن كان لا سبيل لنا إلىٰ معرفة كُنْهِهَا وكيفيتها، فإن الله سبحانه لم يكلف العباد ذلك، ولا أراده منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلًا)[(١)].

المسألة السابعة: معنىٰ قوله: «وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ».

هذه العبارة فيها تمييز لعقيدة أهل السنة عن عقيدة أهل التعطيل، وهذه العبارة يمكن توضيحها من خلال الفقرات الآتية:

الفقرة الأولىٰ: قوله: «وَمِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ».

أولًا: معنىٰ التحريف:

التحريف لغة: التغيير والتبديل والإمالة.

فهو في الأصل مأخوذ من قولهم: حرفت الشيء عن وجهه إذا أملته وغيرته.

والتحريف شرعًا: الميل بالنصوص عما هي عليه، إما بالطعن فيها، أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها.

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٥-٤٢٧).

أو نقول بعبارة مختصرة: هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلىٰ غيره[(١)].

والتحريف في باب الأسماء والصفات: هو تغيير ألفاظ نصوص الأسماء والصفات أو معانيها عن مراد الله بها.

ثانيًا: أنواع التحريف:

التحريف نوعان:

النوع الأول: تحريف اللفظ:

وتعريفه: هو العدول باللفظ عن جهته إلىٰ غيرها، وله أربع صور:

١- الزيادة في اللفظ.

٢- النقصان في اللفظ.

٣- تغيير حركة إعرابية.

٤- تغيير حركة غير إعرابية.

ومن أمثلة تحريف اللفظ:

المثال الأول: تحريف إعراب قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ١٦٤﴾[(٢)] من الرفع إلىٰ النصب، وقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهَ﴾ أي موسىٰ كلم الله، ولم يكلمه الله، ولما حرفها بعض الجهمية هذا التحريف؛ قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ فَبُهِتَ المـُحَرِّفُ.

مثال آخر: إن بعض المعطلة سأل بعض أئمة العربية: هل يمكن أن يقرأ العرش بالرفع في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾[(٣)]، وقصد بهذا التحريف أن يكون

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢١٥).

(٢) الآية ١٦٤ من سورة النساء.

(٣) الآية ٥ من سورة طه.

الاستواء صفة للمخلوق لا للخالق[١].

النوع الثاني: تحريف المعنىٰ:

وتعريفه: هو صرف اللفظ عن معناه الصحيح إلىٰ غيره مع بقاء صورة اللفظ[٢].

أو نقول: تعريفه: هو العدول بالمعنىٰ عن وجهه وحقيقته، وإعطاء اللفظ معنىٰ لفظ آخر بقدر ما مشترك بينهما.

وهذا النوع هو الذي جال فيه أهل الكلام من المعطلة وصالوا وتوسعوا وسموه تأويلًا، وهو اصطلاح فاسد حادث لم يعهد به استعمال في اللغة[٣].

ومن أمثلة تحريف المعنىٰ:

كقول المعطلة في معنىٰ استوىٰ: استولىٰ في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[٤].

وفي معنىٰ اليد في قوله تعالىٰ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[٥] النعمة والقدرة.

وفي معنىٰ المجيء في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[٦] وجاء أمر ربك.

وقد ذكر الله التحريف وذمه حيث ذكره، وهو مأخوذ في الأصل عن اليهود، فهم الراسخون فيه، وهم شيوخ المحرفين وسلفهم، فإنهم حرفوا كثيرًا من ألفاظ التوراة وما غلبوا عن تحريف لفظه حرفوا معناه، ولهذا وُصفوا بالتحريف في القرآن دون غيرهم من الأمم.

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢١٨).

(٢) الصواعق المنزلة (١/ ٢٠١).

(٣) مختصر الصواعق (٢/ ١٤٧).

(٤) الآية ٥ من سورة طه.

(٥) الآية ٦٤ من سورة المائدة.

(٦) الآية ٢٢ من سورة الفجر.

وقد درج علىٰ آثارهم الرافضة، فهم أشبه بهم من القُذَّةِ بالقُذَّةِ، وكذلك الجهمية، فإنهم سلكوا في تحريف النصوص مسالك إخوانهم من اليهود(١).

وأصحاب تحريف الألفاظ شر من أصحاب تحريف المعنىٰ من وجه.

وأصحاب تحريف المعنىٰ شر من أصحاب تحريف اللفظ من وجه.

فأصحاب تحريف اللفظ عدلوا باللفظ والمعنىٰ جميعًا عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنىٰ، بينما أصحاب تحريف المعنىٰ أفسدوا المعنىٰ وتركوا اللفظ علىٰ حاله فكانوا خيرًا من أولئك من هذا الوجه.

فأصحاب تحريف اللفظ لمَّا أرادوا المعنىٰ الباطل حرفوا له لفظًا يصلح له لئلا يتنافر اللفظ والمعنىٰ، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف؛ فُهِمَ منه المعنىٰ المحرف، فإنهم رأوا أن العدول بالمعنىٰ عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ علىٰ حاله مما لا سبيل إليه، فبدأوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم علىٰ المعنىٰ الذي قصدوا(٢).

وأما كون أصحاب تحريف المعنىٰ شرًّا من أصحاب تحريف اللفظ من وجه؛ فلأن تحريف المعنىٰ هو الأكثر استعمالًا عند أصحاب التحريف، ولأنه أسهل رواجًا وسوقًا عند الجهلة والعوام من الناس، فيفتتن به من ليس لديه زاد من العلم الصحيح المعتمد علىٰ الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة.

فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن والسنة بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات هو إجراؤها علىٰ ظاهرها، وذلك بأن تُفهم وَفق ما يقتضيه اللسان العربي، وأن لا يُتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة الذين تلاعبوا

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢١٥-٢١٦).

(٢) مختصر الصواعق (٢/ ١٤٧، ١٤٨).

بظواهر النصوص لمجرد أنَّها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة[(١)].

فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تُحفظ لها حُرمتها، وذلك بأن نفهمها وَفق مراد الشارع؛ فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع.

فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومِن تمام العلم أن يُبحث عن مراد الله ورسوله بها ليُثبَت ما أثبته الله ورسوله من المعاني، ويُنفَىٰ ما نفاه الله ورسوله من المعاني[(٢)].

وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتًا مفصَّلًا علىٰ وجهٍ أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب؛ فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فَصَّلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقَرَّرت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ.

فالمُطَّلع علىٰ نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقارًا لهم، ويقينًا بفساد معتقدهم وبطلانه.

ولا تَرُوج تحريفات المعطلة إلا علىٰ الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أُتِي مِن جهة جهله لا مِن قِلَّة النصوص الواردة في هذا الباب، والله أعلم.

الفقرة الثانية: قوله: «وَلَا تَعْطِيلٍ».

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١١٣، ١١٤) بتصرف.

أولًا: معنىٰ التعطيل:

التعطيل لغة: مأخوذ من «العطل»: الذي هو الخلو والفراغ والترك، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَبِئۡرٖ مُّعَطَّلَةٖ﴾[1]، أي أهملها أهلها وتركوا وردها[2].

والتعطيل في جانب الله ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه، وهو المتمثل فيمن ينكر وجود خالق لهذا الكون، وهو قول الدهرية الملاحدة.

القسم الثاني: تعطيل عبادته عَزَّوَجَلَّ، أي ما يجب له عَزَّوَجَلَّ علىٰ عباده من حقيقة التوحيد وإفراده بالعبادة، وهو المتمثل في أهل الشرك الذين صرفوا شيئًا من العبادة لغير الله عَزَّوَجَلَّ.

القسم الثالث: تعطيل الله سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وأوصافه وأفعاله[3].

وهذا القسم الثالث هو الذي نقصده هنا.

فالمراد بالتعطيل في باب الأسماء والصفات هو: نفي الأسماء والصفات أو بعضها وسلبها عن الله.

أو نقول: هو نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله تعالىٰ[4].

ثانيًا: طوائف المعطلة.

وقد وقع في التحريف والتعطيل طوائف، يجمعهم أهل العلم تحت مسمىٰ

---

(١) الآية ٤٥ من سورة الحج.

(٢) شرح الواسطية (ص٢٠).

(٣) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (ص١٥٣).

(٤) شرح الواسطية (ص٢٠).

«المعطلة».

وينقسم المعطلة إلىٰ قسمين رئيسيين هما:

القسم الأول: الفلاسفة.

وهم صنفان:

الصنف الأول: أهل الفلسفة البحتة.

الصنف الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان:

أ- رافضية. ب- صوفية.

و**القسم الثاني** من المعطلة هم: أهل الكلام.

وهم خمسة أصناف:

١- الجهمية.

٢- المعتزلة.

٣- الكُلَّابِيَّة.

٤- الأشاعرة.

٥- الماتريدية.

وينقسم التعطيل إلىٰ قسمين:

التعطيل عند طوائف أهل الكلام ينقسم إلىٰ قسمين هما:

أولًا: تعطيل جميع صفات الله عَزَّوَجَلَّ، وهو تعطيل الجهمية والمعتزلة[١].

ثانيًا: تعطيل بعض الصفات وإثبات بعضها، وهذا قول الكُلَّابِيَّة والأشاعرة

---

(١) ينظر: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة لنخبة من العلماء (ص٩١) نشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية.

والماتريدية وغيرهم، الذين ينكرون بعض الصفات ويؤولونها، ويثبتون بعض الصفات.

وأول من عُرِف بالتعطيل من هذه الأمة هو الجعد بن درهم، وكل من جاء بعده من المعطلة فهو مقلد له متأس به في كل ما جاء به من التعطيل أو في بعضه(١).

فالمعطِّلة: هم نفاة الصفات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا كان السلف والأئمة يُسَمُّون نُفاة الصفات: معطلة؛ لأن حقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالىٰ، وإن كانوا هم قد لا يعلمون أن قولَهم مستلزمٌ للتعطيل»(٢).

فإن قلت: ما الفرق بين التَّعْطِيل والتَّحْرِيف؟

قلنا: التَّحْرِيف في الدليل، والتَّعْطِيل في المدلول، فمثلًا:

إذا قال قائل: معنىٰ قول تعالىٰ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، أي: بل قوَّتاه، هذا محرف للدليل ومعطل للمراد الصحيح؛ لأن المراد اليد الحقيقية، فقد عطَّل المعنىٰ المراد، وأثبت معنًىٰ غير المراد.

وإذا قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، لا أدري، أفوِّض الأمر إلىٰ الله، لا أثبت اليد الحقيقية ولا اليد المحرف إليها اللفظ، نقول: هذا معطِّل، وليس بمحرِّف؛ لأنه لم يغير معنىٰ اللفظ ولم يفسِّره بغير مراده، لكن عطَّل معناه الذي يراد به، وهو إثبات اليد لله»(٣).

المسألة الثامنة: معنىٰ قوله: «وَكَذَلِكَ يَنْفُونَ عَنْهُ مَا نَفَاهُ عَنْ نَفْسِهِ مَعَ إِثْبَاتِ مَا

---

(١) انظر: تسهيل العقيدة الإسلامية للجبرين (ص١٠٠).

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام (٥/ ٣٢٦).

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (١/ ٩٢).

أَثْبَتَهُ مِنْ الصِّفَاتِ».

وهنا تجدر الإشارة إلىٰ أمور مهمة، وهي:

الأمر الأول: أنَّ معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده: تكميل الإثبات[(١)].

«فإنَّ السلب لا يُراد لذاته، وإنما يقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص -فإنه متضمن للمدح، والثناء علىٰ الله بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة»[(٢)].

الأمر الثاني: أنَّ صفات التنزيه يجمعها معنيان:

الأول: نفي النقائص عنه، وذلك مِن لوازم إثبات صفات الكمال.

الثاني: إثبات أنَّه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة له.

الأمر الثالث: الصفات السلبية تُذكر غالبًا في الأحوال التالية:

الأولىٰ: بيان عموم كماله؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

والثانية: نفي ما ادَّعاه في حقه الكاذبون؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۝٨٨ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ۝٨٩ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١﴾.

والثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾ [الدخان: ٣٨].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

(٢) شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٥).

الأمر الرابع: أنَّ الصفات السلبية إنما تكون كمالًا إذا تضمنت أمورًا وجودية[1].

فلا يُوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أمورًا وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه.

فينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال.

والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلًا عن أن يكون مدحًا وكمالًا.

لأنَّ النفي المَحض يُوصف به المعدوم والممتنع؛ والمعدوم والممتنع لا يُوصف بمدح ولا كمال.

ولهذا كان عامة ما يصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح؛ كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ﴾؛ فنفي السِّنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ﴾، أي: لا يَكْرِثُهُ ولا يُثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يَقدر علىٰ الشيء بنوع كُلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته.

وكذلك قوله: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾، فإن نفي العُزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾، فإن نفي مس اللغوب -الذي هو التعب والإعياء- دلَّ علىٰ كمال قدرته ونهاية القوة بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٤٤).

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ إنما نفىٰ الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم يَنف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يُرىٰ، وليس في كونه لا يرىٰ مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُؤي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رؤي لا يحاط به رؤية، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة. وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

وإذا تأملت ذلك وجدت كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف به نفسه»[(١)].

ثم إن النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب مع الله سبحانه؛ فإنك لو قلت لسلطان: أنت لستَ بزبَّال ولا كسَّاح ولا حَجَّام ولا حائك؛ لأَدَّبَك علىٰ هذا الوصف وإن كنت صادقًا.

وإنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لستَ مثل أحد من رعيتك، أنت أعلىٰ منهم وأشرف وأجَل، فإن أَجملت في النفي أجملت في الأدب[(٢)].

فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المـُجمل؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شَبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض... إلىٰ آخر تلك السُّلوب الكثيرة التي تَمُجُّها الأسماع، وتأنف مِن ذكرها النفوس، والتي تتنافىٰ مع تقدير الله تعالىٰ حقَّ قدره[(٣)].

الأمر الخامس: أن الرسل عليهم صلوات الله جاؤوا بإثباتٍ مُفَصَّل ونفي

(١) الرسالة التدمرية (ص٢١-٢٣).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٠٨-١١٠).
(٣) الصفات الإلهية (ص٢٠٢).

مجمل.

والمعطلة ناقضوهم؛ فجاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل.

فإنَّ الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز، غفور ودود، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوىٰ علىٰ العرش، وأنه كلم موسىٰ تكليمًا، وتجلىٰ للجبل فجعله دكًّا، وأنه أنزل علىٰ عبده الكتاب. إلىٰ غير ذلك من أسمائه وصفاته.

وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مَرْيَمَ: ٦٥].

وهؤلاء الملاحدة جاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا، فلا يَقرب من شيء ولا يَقرب منه شيء، ولا يُرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه ولا يتعين، ولا هو مُباين للعالم ولا حالٌّ فيه، ولا داخله ولا خارجه.

إلىٰ أمثال العبارات السلبية التي لا تَنطبق إلا علىٰ المعدوم.

ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مُطلق، أو وجود مقيد بالأمور السلبية[(١)].

وبذلك عكسوا منهج القرآن والسنة؛ فأكثروا مِن وصف الله تعالىٰ بالأمور السلبية التي لم يَرد بها النص، وأفرطوا في ذلك إفراطًا عجيبًا، بينما أنكر بعضهم جميع الصفات الثبوتية، والبعض الآخر لم يُثبت سوىٰ القليل منها.

ضابط النفي في صفات الله:

---

(١) الصفدية (١/ ١١٦).

«أن ينفىٰ عن الله تعالىٰ:

أولًا: كل صفة عيب؛ كالعمىٰ، والصمم، والخرس، والنوم، والموت... ونحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، فإن ثبوت المثل الأعلىٰ له -وهو الوصف الأعلىٰ- يستلزم انتفاء كل صفة عيب.

ثانيًا: كل نقصٍ في كماله؛ كنقص حياته، أو علمه، أو قدرته، أو عزَّته، أو حكمته... أو نحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

ثالثًا: مماثلة المخلوقين؛ كأن يجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه المخلوق، أو استواءه علىٰ عرشه كاستواء المخلوق... ونحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]»[(١)].

الأمر السادس: للتفريق بين الصفات السلبية التي ورد بها النص والصفات السلبية التي أحدثها المعطلة النفاة- نقول: إن الصفات السلبية التي ورد بها النص متضمنة لثبوت كمال الضد كما تقدم شرح ذلك.

وأمَّا الصفات السلبية التي هي مِن نسج المعطلة واختراعهم- فلا تتضمن ثبوت كمال الضد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدح به الرب ففيه إثبات؛ فلهذا كان قول: (سبحان الله) متضمنًا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص،

---

(١) تقريب التدمرية (ص٨٥-٨٦).

وفيه تعظيمه ﷻ»[١].

فالذين لا يَصفونه إلا بالسُّلوب لم يُثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك مَن شاركهم في بعض ذلك؛ كالذين قالوا: لا يتكلم، ولا يُرىٰ، أو ليس فوق العالم، أو لم يَستو علىٰ العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا مجانب له.

إذ هذه الصفات يمكن أن يُوصف بها المعدوم، وليس هي صفة مُستلزمة صفة ثبوت.

فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا يَنزل، ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات[٢].

الأمر السابع: إن سلب النقائص والعيوب عن الله نوعان:

النوع الأول: سلب لمتصل.

«وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ؛ كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسِّنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة...»، إلخ.

النوع الثاني: سلب لمنفصل.

وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد مِن خلقه في شيء من خصائصه التي لا تَنبغي إلا له.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

(٢) الرسالة التدمرية (ص٢٣).

وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنَّه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير.

وكنفي الشريك له في أُلوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يُؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم.

وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شِركة معه سبحانه في شيء منها.

وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظاهره أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسَعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير مَنفيان عنه بإطلاق.

وكذلك ينفىٰ عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نَسَبه إليه النصارىٰ عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ١١١].[(١)]

الأمر الثامن: الأدلة السمعية التي وردت في نفي المماثلة تنقسم إلىٰ قسمين:

١. خبر.

٢. وطلب.

قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأدلة السمعية[(٢)] تنقسم إلىٰ قسمين: خبر، وطلب.

فمن الخبر قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]، ففيها نفي صريح للتمثيل.

وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مَرْيَم: ٦٥]، فإن هذا وإن كان إنشاء، لكنه بمعنىٰ

---

(١) انظر: شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٦-٥٨).

(٢) علىٰ نفي المماثلة.

الخبر؛ لأنه استفهام بمعنىٰ النفي.

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذه كلها تدل علىٰ نفي المماثلة، وهي كلها خبرية.

وأما الطلب؛ فقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾[1]، أي: نظراء مماثلين.

وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]»[2].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: **«مِنْ غَيْرِ إِلْحَادٍ، لَا فِي أَسْمَائِهِ وَلَا فِي آيَاتِهِ، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ ذَمَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ وَآيَاتِهِ كَمَا قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝١٨٠﴾ وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۖ﴾، الْآيَةَ».**

الشرح

أولًا: تعريف الإلحاد.

الإلحاد لغة:

قال ابن فارس: «(لَحَدَ) اللَّامُ وَالْحَاءُ وَالدَّالُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَىٰ مَيْلٍ عَنِ اسْتِقَامَةٍ. يُقَالُ: أَلْحَدَ الرَّجُلُ، إِذْ مَالَ عَنْ طَرِيقَةِ الْحَقِّ وَالْإِيمَانِ. وَسُمِّيَ اللَّحْدُ؛ لِأَنَّهُ مَائِلٌ فِي أَحَدِ جَانِبَيِ الْجَدَثِ. يُقَالُ: لَحَدْتُ الْمَيِّتَ وَأَلْحَدْتُ. وَالْمُلْتَحَدُ: الْمَلْجَأُ، سُمِّيَ بِذَلِكَ

---

(١) الآية [٢٢] من سورة البقرة.

(٢) شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٠٣).

لِأَنَّ اللَّاجِئَ يَمِيلُ إِلَيْهِ»[(١)].

فالإلحاد مأخوذ من المَيل، كما يدل عليه مادته (ل- ح- د)؛ فمنه: اللحد، وهو الشَّق في جانب القبر الذي قد مال عن الوَسط.

ومنه المُلحد في الدين: المائل عن الحقِّ إلىٰ الباطل؛ قال ابن السِّكِّيت: «الملحد: المائل عن الحقِّ المُدخِلُ فيه ما ليس فيه»[(٢)].

وعلىٰ هذا فلفظ الإلحاد في اللغة يعني الميل والعدول عن الاستقامة أو عن الدين أو عن طريق الحق والمنهج الصحيح، وهو معناه في كتاب الله تعالىٰ.

الإلحاد شرعًا:

المعنىٰ الشرعي للفظ الإلحاد لا يخرج عن معناه اللغوي، وقد رد لفظ (إلحاد) في كتاب الله تعالىٰ في سورة الحج [آية: ٢٥] قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ بِظُلۡمٖ﴾.

وورد منه الفعل المضارع (يُلْحِدُون) كما في قوله تعالىٰ: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ﴾ [النحل- ١٠٣].

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الإلحاد في الدين وهو المعاندة بالعدول عنه والترك له»[(٣)].

وقال الراغب الأصفهاني: «أَلْحَدَ فلانٌ: مال عن الحقِّ، والإِلْحَادُ ضربان: إلحاد إلىٰ الشِّرك بالله، وإلحاد إلىٰ الشِّرك بالأسباب.

فالأوَّل ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يُوهن عُراهُ ولا يبطله، ومن هذا النحو قوله: ﴿وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ بِظُلۡمٖ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ٢٥﴾ [الحج: ٢٥]، وقوله: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والإِلْحَادُ في أسمائه علىٰ وجهين:

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ٢٣٦).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦٩).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٦٥٢).

أحدهما: أن يوصف بما لا يصحُّ وصفه به.

والثاني: أن يتأوَّل أوصافه علىٰ ما لا يليق به»[(١)].

فلفظ الإلحاد يقتضي مَيْلًا عن طريق الحق إلىٰ طريق الباطل.

ثانيًا: معنىٰ الإلحاد في أسماء الله تعالىٰ:

يقول الإمام ابن القيم: «الإلحاد في أسمائه: هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها»[(٢)].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٨٠﴾ [الأعراف: ١٨٠].

قال الإمام البغوي: «قال أهل المعاني: الإلحاد في أسماء الله: تسميته بما لم يَتَسَمَّ به، ولم ينطق به كتابُ الله ولا سُنَّة رسوله ﷺ»[(٣)].

وقال ابن حجر: «قال أهل التفسير: مِن الإلحاد في أسمائه: تسميته بما لم يَرِد في الكتاب أو السنة الصحيحة»[(٤)].

ثالثًا: أنواع الإلحاد في أسماء الله تعالىٰ وصفاته:

قال ابن القيم: الإلحاد في أسمائه تعالىٰ أنواع:

أحدها: أن يسمىٰ الأصنام بها كتسميتهم اللات من الإله، والعزىٰ من العزيز، وتسميتهم الصنم إلهًا، وهذا إلحاد حقيقة فإنهم عدلوا بأسمائه إلىٰ أوثانهم وآلهتهم الباطلة.

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (ص٧٣٧).
(٢) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٩).
(٣) معالم التنزيل (٣/ ٣٥٧).
(٤) فتح الباري (١١/ ٢٢١).

قال ابن عباس ومجاهد: «عدلوا بأسماء الله تعالىٰ عما هي عليه، فسموا بها أوثانهم؛ فزادوا ونقصوا، فاشتقوا اللات من الله، والعُزَّىٰ من العزيز، ومَناة من المنَّان»(١).

الثاني: تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارىٰ له (أبًا) وتسمية الفلاسفة له (موجبًا بذاته) أو (علة فاعلة بالطبع) ونحو ذلك؛ وذلك لأنَّ أسماء الله -تعالىٰ- توقيفية، فتسميته تعالىٰ بما لم يُسَمِّ به نفسه ميلٌ بها عما يجب فيها، كما أنَّ هذه الأسماء التي سَموه بها نفسها باطلة يُنزه الله تعالىٰ عنها.

قال ابن حزم: «مَنع تعالىٰ أن يُسَمَّىٰ إلا بأسمائه الحسنىٰ، وأخبر أنَّ مَن سَمَّاه بغيرها فقد ألحد»(٢).

وفي قوله تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ١﴾ [الأعلىٰ: ١]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومَن جعله تسبيحًا للاسم يقول: المعنىٰ: أنَّك لا تُسَمِّ به غير الله ولا تُلحد في أسمائه، فهذا ما يستحقُّه اسم الله»(٣).

فأسماء الله توقيفية، ومخالفة ذلك وتسميته تعالىٰ بما لم يُسم به نفسه ميل بها عما يجب فيها؛ فالإقدام علىٰ فِعل شيء من ذلك هو نوع من الإلحاد في أسماء الله.

وثالثها: وصفه بما يتعالىٰ عنه ويتقدس من النقائص كقول أخبث اليهود إنه فقير، وقولهم إنه استراح بعد أن خلق خلقه، وقولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأمثال ذلك مما هو إلحاد في أسمائه وصفاته.

ورابعها: تعطيل الأسماء عن معانيها وجحد حقائقها، كقول من يقول من

(١) مدارج السالكين (١/ ٣٠).
(٢) المحلىٰ (١/ ٢٩).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٩٩).

الجهمية وأتباعهم: إنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معاني؛ فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحي والرحيم والمتكلم والمريد، ويقولون لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به، وهذا من أعظم الإلحاد فيها عقلًا وشرعًا ولغة وفطرة، وهو يقابل إلحاد المشركين فإن أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم، وهؤلاء سلبوه صفات كماله وجحدوها وعطلوها؛ فكلاهما ملحد في أسمائه، ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون في هذا الإلحاد فمنهم الغالي والمتوسط والمنكوب، وكل من جحد شيئا عما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله؛ فقد ألحد في ذلك فليستقل أو ليستكثر.

وخامسها: تشبيه صفاته بصفات خلقه -تعالىٰ الله عما يقول المشبهون علوا كبيرًا-، فهذا الإلحاد في مقابلة إلحاد المعطلة فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها، وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه فجمعهم الإلحاد وتفرقت بهم طرقه وبَرَّأَ الله أتباع رسوله وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله، فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظا ولا معنىٰ، بل أثبتوا له الأسماء والصفات، ونفوا عنه مشابهة المخلوقات؛ فكان إثباتهم بريئًا من التشبيه وتنزيههم خَلِيًّا من التعطيل، لا كمن شبه حتىٰ كأنه يعبد صنمًا، أو عَطَّل حتىٰ كأنه لا يعبد إلا عدمًا، وأهل السنة وسط في النِّحَلِ كما أن أهل الإسلام وسط في الملل»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللهُ: «**فَطَرِيقَتُهُمْ تَتَضَمَّنُ إِثْبَاتَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ مَعَ نَفْيِ مُمَاثَلَةِ الْمَخْلُوقَاتِ، إِثْبَاتًا بِلَا تَشْبِيهٍ وَتَنْزِيهًا بِلَا تَعْطِيلٍ كَمَا قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ**

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٩- ١٧٠).

وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]. فَفِي قَوْلِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رَدٌّ لِلتَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رَدٌّ لِلْإِلْحَادِ وَالتَّعْطِيلِ».

الشـــرح

وفيه هذا النص مسائل:

المسألة الأولىٰ: تعريف الأسماء والصفات والفرق بينهما.

المسألة الثانية: أن قول أهل السنة في هذا الباب مبني علىٰ أصلين:

أحدهما: أن الله ﷻ مُنَزَّهٌ عن صفات النقص مطلقًا، كالسِّنَةِ والنوم والعجز والجهل وغير ذلك.

الثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها علىٰ وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات.

المسألة الأولىٰ: تعريف الأسماء والصفات والفرق بينهما.

ويمكن توضيح هذه المسألة من خلال الجوانب الآتية:

الجانب الأول: أن النصوص جاءت بثلاثة أبواب، هي:

«باب الأسماء»، و«باب الصفات»، و«باب الإخبار».

وعليه يجب أن يُعْلَم:

أولًا: أن باب الأسماء هو أخص تلك الأبواب، فما صح اسمًا؛ صح صفة وصح خبرًا، وليس العكس.

وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، فما صح صفة فليس شرطًا أن يصح اسمًا، فقد يصح وقد لا يصح، مع أن الأسماء جميعها مشتقة من صفاته.

أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالىٰ أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته،

فالله يخبر عنه بالاسم وبالصفة، وبما ليس باسم ولا صفة كألفاظ «الشيء» و«الموجود» و«القائم بنفسه» و«المعلوم»، فإنه يخبر بهذه الألفاظ عنه ولا تدخل في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا.

الجانب الثاني: كل من باب الأسماء والصفات توقيفيان.

فالأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيهما عن الله تعالىٰ هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه.

وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء والصفات إطلاقًا[(١)].

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، لا نتجاوز القرآن والسنة».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ»[(٢)].

أما باب الإخبار فالسلف لهم فيه قولان:

القول الأول: أن باب الإخبار توقيفي، فإن الله لا يُخْبَرُ عنه إلا بما ورد به النص، وهذا يشمل الأسماء والصفات، وما ليس باسم ولا صفة مما ورد به النص كـ (الشيء) و(الصنع) ونحوها.

---

(١) رسالة في العقل والروح لشيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (٢/ ٤٦-٤٧).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

وأما ما لم يرد به النص فإنهم يمنعون استعماله[١].

القول الثاني: أن باب الإخبار لا يُشترط فيه التوقيف، فما يدخل في الإخبار عنه تعالىٰ أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كـ (الشيء) و(الموجود) و(القائم بنفسه)، فإنه يُخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، فالإخبار عنه قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيِّئ، أي باسم لا ينافي الحسن، ولا يجب أن يكون حسنًا، ولا يجوز أن يخبر عن الله باسم سيِّئ[٢]؛ فيخبر عن الله بما لم يرد إثباته ونفيه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حَقًّا يليق بالله تعالىٰ فهو مقبول، وإن أراد به معنىٰ لا يليق بالله عَزَّوَجَلَّ وجب رده[٣].

الجاب الثالث: الألفاظ المجملة، وحكم دخولها في باب الصفات، وموقف أهل السنة من استعمالها.

يمكن تقسيم الألفاظ المجملة -أي التي لم يرد استعمالها في النصوص- علىٰ النحو التالي:

أولًا: ألفاظ ورد استعمالها ابتداءً في بعض كلام السلف.

ومن أمثلة ذلك لفظ (الذات) و(بائن).

وهذه الألفاظ تحمل معاني صحيحة دلت عليها النصوص، وهذا النوع من الألفاظ يجيز جمهور أهل السنة استعمالها، وهناك من يمنع ذلك بحجة أن باب الإخبار توقيفي كسائر الأبواب، والصواب أنه ما دام المعنىٰ المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك فلا مانع، كقول أهل

---

(١) انظر رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٦-٤٧).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦١)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٢-١٤٣).

(٣) رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٦-٤٧).

السنة: «إن الله استوىٰ علىٰ العرش بذاته»، فلفظة (بذاته) مراد بها أن الله مستو علىٰ العرش حقيقة وأن الاستواء صفة له.

وكقولهم: «إن الله عالٍ علىٰ خلقه بائن منهم»، فلفظة (بائن) يراد بها إثبات العلو حقيقة، والرد علىٰ زعم من قال إن الله في كل مكان بذاته.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثورًا حصلت به الألفة، وما كان معروفًا حصلت به المعرفة»(١).

وقال أيضًا: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضًا الألفاظ الشرعية؛ فيعبرون بها ما وجدوا إلىٰ ذلك سبيلًا، ومن تكلم بما فيه معنىٰ باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقًّا وباطلًا نسبوه إلىٰ البدعة، وقالوا إنما قابل البدعة ببدعة ورد باطلًا بباطل»(٢).

فيستفاد من كلام شيخ الإسلام المتقدم أن الألفاظ علىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: الألفاظ المأثورة، وهي التي وردت بها النصوص.

القسم الثاني: الألفاظ المعروفة، وهي التي بُيِّنَت معانيها.

القسم الثالث: الألفاظ المبتَدَعَة التي تدل علىٰ معنىٰ باطل.

القسم الرابع: الألفاظ المبتدعة التي تحتمل الحق والباطل.

فلفظ (الذات) و(بائن) هي من القسم الثاني، وهذه الألفاظ كما أسلفنا إنما

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

تستعمل في باب الإخبار، ولا تستعمل في باب الأسماء والصفات، ولذلك لما اعترض الخطابي علىٰ استعمالها بقوله: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال: له تعالىٰ حد لا كالحدود كما نقول يد لا كالأيدي، فيقال له: إنما أُحْوِجْنَا إلىٰ أن نقول يد لا كالأيدي؛ لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة؛ فلزم قبولها ولم يجز رَدُّها. فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتىٰ نقول حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي؟!»[(١)].

فرد شيخ الإسلام ابن تيمية علىٰ قول الخطابي من وجوه منها: «أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد، كما توهمه هذا الراد عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإن هذا الكلام لا حقيقة له إذ ليس في الصفات -التي يوصف بها شيء من الموصوفات، كما وُصف باليد والعلم- صفةٌ معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره»[(٢)].

فأهل السنة لم يُثبتوا بهذه الألفاظ صفة زائدة علىٰ ما في الكتاب والسنة، بل بينوا بها ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالىٰ ومباينته من خلقه وثبوت حقيقته»[(٣)].

ثانيًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف تارة لإثباتها وتارة لنفيها.

ومن أمثلة ذلك: لفظ (الحد) ولفظ (المماسة)، فإطلاق السلف لها ليس من باب الصفات وإنما هو من باب الإخبار، ولهم في حال الإثبات والنفي توجيه ليس هذا محل بسطه.

ثالثًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف وفي كلام خصومهم.

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢).
(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢-٤٤٣).
(٣) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٥).

ومن أمثلة ذلك: لفظة (الجهة).

رابعًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام الخصوم، ولم يرد استعمالها في كلام السلف.

ومن أمثلة ذلك: لفظ (الجسم) و(الحيز) و(واجب الوجود) و(الجوهر) و(العرض).

وأما النوعان الثالث والرابع فالجواب عن ذلك أن نقول: الأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان:

النوع الأول: نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع.

فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحًا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذمًّا استحق الذم، وإن أثبت شيئا وجب إثباته، وإن نفىٰ شيئا وجب نفيه؛ لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق.

وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص ١-٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر ٢٢-٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام ١٠٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة ٢٢-٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، فهذا كله حق.

النوع الثاني: الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع.

فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي علىٰ معناها، إلا أن يبين أنه

يوافق الشرع، والألفاظ التي تُعارَض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ (الجسم) و(الحيز) و(الجهة) و(الجوهر) و(العرض)[(١)].

فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماها الذي ينفونه أمورًا مما وصف الله بها نفسه، ووصفه بها رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون إن القرآن مخلوق، ولم يتكلم الله به، وينفون رؤيته؛ لأن رؤيته علىٰ اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون إن المتكلم لا يكون إلا جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلمًا، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلمًا فوق العرش وأمثال ذلك[(٢)].

الموقف من هذا النوع: «إذا كانت هذه الألفاظ مجملة -كما ذُكر-فالمخاطب لهم إما:

١- أن يفصل لهم ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنىٰ الذي يوافق القرآن قُبلت، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت.

٢- وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا. ولكن يلاحظ أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلىٰ الجهل والانقطاع.

وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلىٰ أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقًّا وباطلًا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها»[(٣)].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤١-٢٤١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٨).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٩).

ولعل الراجح في المسألة أن الأمر يختلف باختلاف المَصْلَحَةِ،

١- فإن كان الخصم في مقام دعوة الناس إلىٰ قوله وإلزام الناس بها؛ أمكن أن يقال له: لا يجب علىٰ أحد أن يجيب داعيًا إلا إلىٰ ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن علىٰ الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلىٰ ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنىٰ حق.

وهذه الطريق تكون أصلح إذا لَبَّسَ مُلَبِّسٌ منهم علىٰ ولاة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لَبَّسُوا عليه من الخلفاء حتىٰ أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتىٰ نجيبكم إلىٰ ذلك وإلا فلسنا نجيبكم إلىٰ ما لم يدل عليه الكتاب والسنة.

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلىٰ عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أدَّاه إلىٰ علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة.

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلىٰ المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة علىٰ قولهم، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالىٰ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام ١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء ٢]، وقول النبي ﷺ: «**تجيء البقرة وآل عمران**»[(١)]، وأمثال ذلك من الأحاديث؛ أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل علىٰ مطلوبهم، ولما قالوا: ما تقول في القرآن أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم فقال: ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ برغوث -وكان من أحذقهم بالكلام- ألزمه التجسيم،

(١) أخرجه مسلم برقم (٨٠٥).

وأنه إذا أثبت لله كلامًا غير مخلوق لزم أن يكون جِسمًا، فأجابه الإمام أحمد: بأن هذا اللفظ لا يُدرىٰ مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله.

وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يلد، ولم يكن له كفوًا أحد، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب علىٰ الناس إجابة من دعا إلىٰ موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه، لا إجابة من دعاهم إلىٰ قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها.

فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيًا.

٢- وأما إذا كان المناظر معارضًا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلىٰ الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلىٰ ما يزعمه من العقليات أو ممن يدَّعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل علىٰ باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء؛ فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام علىٰ المعاني التي يدعونها إما:

١- بألفاظهم.

٢- وإما بألفاظ يوافقون علىٰ أنها تقوم مقام ألفاظهم، وحينئذ يقال لهم الكلام إما:

أ- أن يكون في الألفاظ.

ب- وإما أن يكون في المعاني.

جـ- وإما أن يكون فيهما.

فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ -كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقًا ومعشوقًا ونحو ذلك-؛ فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلىٰ العبارة الشرعية كان حسنًا، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولىٰ من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفًا من التشبه بهم في الثياب.

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا بدعة، وفي كل منها تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال؛ أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ (الجوهر) و(الجسم) و(العرض)، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحًا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره.

وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله علىٰ معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعًا. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

وأيضًا، فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئًا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا

الله.

فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلىٰ الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة[١].

الجانب الرابع: أوجه الجمع والفرق بين الأسماء والصفات الإلهية.

تتبين أوجه الجمع والفرق بين الأسماء والصفات في الأوجه التالية:

أولًا: من جهة اللغة: يتبين الفرق بين الاسم والصفة في اللغة من خلال ستة فروق[٢]:

١- الأسماء لا يلحقها ضمير الغائب فيقال رحيمه، أو عليمه، بل يلحق الصفات فيقال رحمته وعلمه.

٢- الصفات لا تضاف إلىٰ الأسماء، فيقال: الله رحمة، بل تضاف الأسماء إلىٰ الصفات فيقال: رحمة الله، والله أعلم.

٣- الأسماء تُنعت بالأسماء فيقال: الله الرحمن الرحيم، وأما الصفات فلا تُنعت بالصفات فلا يقال: الرحمة العلم ورحمة علم!!.

٤- الأسماء لا تضاف إلىٰ لفظ (ذو) فيقال ذو رحيم، بل تضاف إليها الصفات فيقال ذو الرحمة[٣].

٥- الصفات لا يدخل عليها لفظ (اسم) فيقال اسم رحمة أو اسم علم، بل يدخل علىٰ الأسماء فيقال اسم الرحمن واسم العليم.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٨-٢٣٣).

(٢) هذه الفروق علىٰ وجه العموم وقد تكون هناك شذوذات في اللغة أو أوجه لبعضه، لكنها خلاف المشهور إذ المقصود وضع فوارق علىٰ وجه التقريب والشمول.

(٣) انظر أسماء الله الحسنىٰ للأشقر (٦٤).

٦- الأسماء لا تلحقها لفظ (صفة) فيقال: الرحمن صفة والعليم صفة، بل تلحق الصفات فيقال: الرحمة صفة والعلم صفة.

ثانيا: من جهة مصادر إثباتها.

وهنا تتفق الأسماء والصفات تمامًا؛ لأن جميع الأسماء والصفات الإلهية توقيفية، قال الإمام أحمد[١]: «لا يُوصف الله -تبارك وتعالىٰ- بأكثر مما يصف به نفسه ولا يتعدىٰ القرآن والحديث»[٢]. قال الخطابي[٣]: «ومِن عِلم هذا الباب -أعني الأسماء والصفات- ومما يدخل في أحكامه ويتعلق به من شرائط أنه لا يتجاوز فيها التوقيف»[٤]، قال شيخ الإسلام: «صفات الله عَزَّوَجَلَّ توقيفية؛ فلا يُثْبَتُ منها إلا ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله»[٥].

ثالثًا: تحديد ضابط الأسماء الحسنىٰ.

لعل أنسب تعريف للأسماء الحسنىٰ هو قول شيخ الإسلام ابن تيمية فيها:

---

(١) هو الإمام أبو عبد الله؛ أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني المروزي ثم البغدادي، أحد أئمة الأعلام. ولد في الربيع الأول سنة (١٦٤هـ)، وتوفي ببغداد يوم الجمعة لاثنتي عشرة ليلة خلت من الربيع الأول سنة (٢٤١هـ)، ومن أشهر مؤلفاته «المسند». انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٤/ ٤١٢-٤٢٣)، وطبقات الحنابلة لأبي يعلىٰ (١/ ٤-٢١)، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، والسير (١١/ ١٧٧-٣٥٨).

(٢) مسائل أبي داود للإمام أحمد (٢٦٢).

(٣) هو الإمام العلامة الحافظ اللغوي الرحال أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن حطاب البستي الخطابي صاحب التصانيف، ولد سنة بضع عشرة وثلاث مائة وتوفي ببست في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة. انظر: السير (١٧/ ٢٣-٢٨)، والعبر (٢/ ١٧٤)، ووفيات الأعيان (٢/ ٢١٤-٢١٦)، وطبقات ابن السبكي (٣/ ٢٨٢-٢٩٠).

(٤) شأن الدعاء (١١١).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٦)، وانظر منهاج السنة (٢/ ٥٢٣)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٠٠)، ومعالم التنزيل للبغوي (٣/ ٣٠٧)، وبدائع الفوائد لابن القيم (١/ ١٦٢).

«الأسماء الحسنىٰ المعروفة: هي التي يدعىٰ الله بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها»[(١)].

وهذا التعريف في اعتقادي هو أصلح وأفضل تعريف للأسماء الحسنىٰ وذلك:

أولًا: لموافقته للنص الشرعي، ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية استقاه من قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

فقوله في التعريف: «هي التي يدعىٰ بها» مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾.

وقوله: «هي التي وردت في الكتاب والسنة» مأخوذ من قوله: ﴿ٱلْأَسْمَآءُ﴾ (فالألف واللام هنا للعهد، فالأسماء بذلك، تكون معهودة ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله عليه في كتابه أو سنة رسوله ﷺ)[(٢)].

وقوله: «وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها» مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾ فالحسنىٰ تأنيث الأحسن، والمعنىٰ أن أسماء الله أحسن الأسماء وأكملها، (فما كان مسماه منقسمًا إلىٰ كمال ونقص وخير وشر؛ لم يدخل اسمه في الأسماء الحسنىٰ)[(٣)].

وبهذا يتضح لك أن ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريف الأسماء الحسنىٰ هو مطابق لما ذكره الله في كتابه العزيز. وهذا وحده يكفي في اختيار هذا التعريف.

ثانيًا: مما يؤكد صحة هذا التعريف اشتماله علىٰ شرطين للاسم هما:

الشرط الأول: ورود النص من القرآن أو السنة بذلك الاسم.

والشرط الثاني: صحة الإطلاق، وذلك أن يقتضي الاسم المدح والثناء بنفسه.

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٥).

(٢) المحلىٰ لابن حزم (١/ ٢٩).

(٣) مدارج السالكين (٣/ ٤١٥، ٤١٦).

وهذان الشرطان يحققان للتعريف مقوماته بأن يكون جامعًا لجوانب الشيء ومانعًا من دخول غيره فيه.

فالشرط الأول: يؤكد علىٰ كون أسماء الله توقيفية، وأنه لا يجوز استعمال القياس فيها.

والشرط الثاني: يؤكد علىٰ خاصية باب الأسماء وأنه أخص من باب الصفات وباب الإخبار.

رابعًا: باب الأفعال أوسع من باب الأسماء:

إذا كان الاسم مشتقًّا من أفعاله القائمة به، فإن كان الفعل ورد مقيدًا؛ فإنه لا يلزم من الإخبار عنه بالفعل مقيدًا أن يشتق له منه اسم مطلق، كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنىٰ: المضل، الفاتن، الماكر، تعالىٰ الله عن قوله، فإن هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها إلا أفعالًا مخصوصة معينة؛ فلا يجوز أن يسمىٰ بأسمائها المطلقة، والله أعلم» ٢.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق الله علىٰ نفسه أفعالًا لم يتسم منها أسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يُسَمَّ «بالمريد» و«الفاعل» و«المتمن» وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها علىٰ نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ -أقبح خطأ- من اشتق له من كل فعل اسمًا، وبلغ بأسمائه زيادة علىٰ الألف فسماه «الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد» ونحو ذلك»[1].

وقال الشيخ حافظ حكمي: «اعلم أنه قد ورد في القرآن أفعال أطلقها الله عَزَّ وَجَلَّ علىٰ نفسه علىٰ سبيل الجزاء والعدل والمقابلة، وهي فيما سيقت فيه مدح وكمال،

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٤١٥).

لكن لا يجوز أن يُشتق له تعالىٰ منها أسماء ولا تطلق عليه في غير ما سيقت فيه من الآيات، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. وقوله تعالىٰ: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝١٤ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ﴾ البقرة: الآيتان ١٤-١٥. ونحو ذلك، فلا يجوز أن يطلق علىٰ الله تعالىٰ مخادع، ماكر، ناس، مستهزئ، ونحو ذلك مما تعالىٰ الله عنه، ولا يُقال: الله يستهزئ ويخادع ويمكر وينسىٰ علىٰ سبيل الإطلاق، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»[(١)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الله تعالىٰ لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقًا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنىٰ، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنىٰ أن من أسمائه تعالىٰ الماكر، المخادع، المستهزئ، الكائد؛ فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أطلق علىٰ نفسه هذه الأفعال، فاشتق له منها أسماء، وأسماؤه تعالىٰ كلها حسنىٰ فأدخلها في الأسماء الحسنىٰ وقرنها بالرحيم، الودود، الحكيم، الكريم، وهذا جهل عظيم، فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقًا، بل تمدح في موضع وتذم في موضع، فلا يجوز إطلاق أفعالها علىٰ الله تعالىٰ مطلقًا، فلا يقال إنه تعالىٰ يمكر ويخادع ويستهزئ ويكيد، فكذلك بطريق الأولىٰ لا يشتق له منها أسماء ويكتفىٰ بها، بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنىٰ المريد والمتكلم ولا الفاعل ولا الصانع؛ لأن مسمياتها تنقسم إلىٰ ممدوح ومذموم، وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها كالحليم والحكيم والعزيز والفعال لما يريد، فكيف يكون منها الماكر والمخادع والمستهزئ.

---

(١) معارج القبول (١/ ٧٦).

ثم يلزم هذا الغالط أن يُجعل من أسمائه الحسنىٰ الداعي، والآتي، والجائي، والذاهب، والقادم، والرائد، والناسي، والقاسم، والساخط، والغضبان، واللاعن، إلىٰ أضعاف ذلك من التي أطلق تعالىٰ علىٰ نفسه أفعالها من القرآن، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، والمقصود أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا علىٰ وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة علىٰ ذلك حسنة من المخلوق فكيف من الخالق سبحانه وتعالى» اهـ[(١)].

ومن هنا يتبين لك خطأ ما عدَّه بعضهم، ومنهم ابن العربي المالكي في كتابه أحكام القرآن، حيث سماه بالفاعل والزارع، فإن الفاعل والزارع إذا أطلقا بدون متعلق ولا سياقَ يدل علىٰ وصف الكمال فيهما فلا يفيدان مدحًا، أما في سياقها من الآيات التي ذكرت فيها فهي صفات كمال ومدح؛ كما قال تعالىٰ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقال تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: ٦٣، ٦٤] الآيات، بخلاف ما إذا عُدَّتْ مجردة عن متعلقاتها وما سيقت فيه وله، وأكبر مصيبة أنْ عُدَّ في الأسماء الحسنىٰ رابع ثلاثة، وسادس خمسة، مصرحًا قبل ذلك بقوله: وفي سورة المجادلة اسمان فذكرهما. وهذا خطأ فاحش، فإن الآية لا تدل علىٰ ذلك ولا تقتضيه بوجه، لا منطوقًا ولا مفهومًا، فإن الله عز وجل قال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: الآية ٧]. الآية. وأين في هذا سياق رابع ثلاثة، سادس خمسة؟ وكان حقه اللائق بمراده أن يقول: رابع كل ثلاثة في نجواهم وسادس كل خمسة كذلك، فإنه تعالىٰ يعلم أفعالهم ويسمع

---

(١) مختصر الصواعق (٢/ ٣٤).

أقوالهم كما هو مفهوم صدر الآية، ولكن لا يليق بهذا المعنىٰ إلا سياق الآية والله تعالىٰ أعلم)[١].

أقسام الأسماء بحسب ورودها.

تنقسم الأسماء الحسنىٰ بحسب ورودها إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأسماء المفردة.

القسم الثاني: الأسماء المقترنة.

القسم الثالث: الأسماء المزدوجة.

فالقسم الأول: الأسماء المفردة.

وضابطها: ما يسوغ أن يطلق عليه مفردًا.

وهذا يقع في غالب الأسماء.

مثالها: الرحمن، السميع، الرحيم، القدير، الملك...

وهذا القسم يسوغ أن يُدعىٰ به مفردًا، فتقول: يا عزيز، أو يا حكيم، أو يا غفور، أو يا رحيم.

ومقترنا بغيره، فتقول: يا عزيز يا حكيم، يا جواد يا عظيم.

وهكذا في حال الثناء عليه أو الخبر عنه بما يسوغ لك الإفراد، مثل أن تقول: الله غفور، أو الله رحيم.

أو الجمع، مثل أن تقول: الله غفور رحيم، الله عزيز حكيم.

القسم الثاني: الأسماء المقترنة.

وضابطها: ما يُطلق عليه مقترنًا بغيره من الأسماء.

---

(١) معارج القبول (١/ ٧٦، ٧٨).

وهذا أيضًا يقع في غالب الأسماء.

مثالها: العزيز الحكيم، الغفور الرحيم، الرحمن الرحيم، السميع البصير.

وهذا القسم يسوغ أن يُدعىٰ به مفردًا، فتقول: يا عزيز، أو يا حكيم، أو يا غفور، أو يا رحيم.

ومقترنًا بغيره فتقول: يا عزيز يا كريم، أو يا غفور يا رحيم.

وهكذا في حال الثناء عليه أو الخبر عنه بما يسوغ لك:

الإفراد، مثل أن تقول: الله عزيز، الله كريم.

أو الجمع، مثل أن تقول: الله العزيز الحكيم، الله الرحمن الرحيم.

وكما يكون الحسن في أسماء الله باعتبار كل اسم علىٰ انفراده، فكذلك يكون باعتبار جمعه إلىٰ غيره فيحصل بجمع الاسم إلىٰ الآخر كمالٌ فوق كمال.

مثال ذلك: «العزيز الحكيم» فإن الله تعالىٰ يجمع بينهما في القرآن كثيرًا، فيكون كل منهما دالًّا علىٰ الكمال الخاص الذي يقتضيه، وهو: العزة في العزيز؛ والحُكمُ والحكمة في الحكيم، والجمع بينهما دالٌّ علىٰ كمال آخر، وهو أن عزته تعالىٰ مقرونة بالحكمة، فعزته لا تقتضي ظُلمًا وجَوْرًا وسوءَ فعلٍ كما قد يكون من أعزَّاء المخلوقين، فإن العزيز منهم قد تأخذه العزة بالإثم فيظلم ويجور ويسيءُ التَّصرف.

وكذلك حكمه تعالىٰ وحكمته مقرونان بالعزِّ الكامل بخلاف حكم المخلوق وحكمته، فإنهما يعتريهما الذُّلُّ[1].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهناك صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر وذلك قدر زائد علىٰ مفرديهما، نحو: الغني الحميد، العفو القدير، الحميد

---

(١) القواعد المثلىٰ: (ص٧- ٨).

المجيد، وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن، فإن الغنىٰ صفة كمال، والحمد كذلك، واجتماع الغِنىٰ مع الحمد كمال آخر، فله ثناءٌ مِن غناه، وثناءٌ مِن حمده، وثناءٌ مِن اجتماعهما، وكذلك العفوُّ القدير، الحميد المجيد، العزيز الحكيم، فتأمله فإنه من أشرف المعارف»(١).

القسم الثالث: الأسماء المزدوجة:

وضابطها: ما لا يُطلق عليه بمفرده بل مقرونًا بمقابله؛ لأن الكمال في اقتران كل اسم منها بما يقابله.

الأسماء المزدوجة يجب أن تجري مجرىٰ الاسم الواحد ولا يُفصل بينها.

مثل: «الأول-الآخر» ودليله: قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

ومثل: «الظاهر-الباطنُ» ودليله: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: ٣].

خامسًا: الفرق بين الاسم والصفة؟

الاسم: هو اللفظ الموضوع للشيء للتعيين والتمييز.

وأسماء الله تعالىٰ: هي ما دلَّت علىٰ الذات وما قام بها من الصفات.

وأما صفات الله تعالىٰ: فهي ما قام بالذات.

وفي أسماء الله تعالىٰ قاعدة مهمة، وهي: (العَلَمِيَّةُ لا تُنافي الوصفية)، أما في أسماء الناس فقد يسمىٰ الرجل شجاعًا، وهو لا يعرف شيئًا عن الشجاعة، فله الاسم دون الصفة، أما أسماء الله تعالىٰ فالعَلَمِيَّة لا تنافي الوصفية، فالله تعالىٰ له الأسماء وله ما اشتملت عليها من الصفات.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أسماء الله الحسنىٰ هي أعلامٌ وأوصافٌ، والوصفُ بها

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦١).

لا ينافي العَلَمِيَّة؛ بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي عَلَمِيَّتَهُم؛ لأن أوصافهم مشتركة، فَنَافَتْها العَلَمِيَّة المختصة، بخلاف أوصاف الله تعالىٰ»[(١)].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أسماء الرب تعالىٰ، وأسماء كتابه، وأسماء نبيه ﷺ - هي أعلام دالَّة علىٰ معانٍ هي بها أوصاف، فلا تضاد فيها العلميةُ الوصفَ بخلاف غيرها من أسماء المخلوقين، فهو الله الخالق البارئ المصوِّر القهَّار؛ فهذه أسماء له دالة علىٰ معانٍ هي صفاته...»[(٢)].

قال شيخ الإسلام: «أسماء الله الحسنىٰ هي التي وردت في الكتاب والسنة، والتي يُدعىٰ بها، والتي تقتضي المدح والثناء بنفسها»[(٣)].

وقوله: «تقتضي المدح والثناء بنفسها»، أي: أن أسماءه كلها حسنىٰ، وكلمة (حسنىٰ) تصريفها: حُسنَىٰ علىٰ وزن «فُعلَىٰ» تأنيث أفعل التفضيل، فحسنىٰ تأنيث أحسن، ككبرىٰ تأنيث (أكبر)، وصغرىٰ تأنيث أصغر، ولذلك يخطئ من يقول: إنها تأنيث (حسن)، لأن تأنيث (حسن): (حسنة)، ومن أجل ذلك لا يصح أن نقول: إن أسماء الله حسنة، والصَّواب هو أن نقول: إن أسماء الله حسنىٰ كما وصفها الله بذلك.

ومعنىٰ حسنىٰ: المفضلة علىٰ الحسنة، أي: البالغة في الحسن غايته.

والمعنىٰ العام للآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾: لله أحسن الأسماء وأجلها لإنبائها عن أحسن المعاني وأشرفها.

وقد ورد ذكر الأسماء الحسنىٰ في القرآن في أربعة مواضع:

- قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٢).

(٢) جلاء الأفهام (ص١٣٣، ١٣٤).

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية (ص٣١).

- وقال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

- وقال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴿٨﴾﴾ [طه: ٨].

- وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤].

وقد ورد في هذه المواضع الأربعة ذكر خاصية متعلقة بالأسماء دون الصفات، وهي أن الأسماء كلها حسنىٰ، وأما الصفات فليست فيها هذه الخاصية، ولذلك فإن الصفات لا يُشتق منها أسماء لله تعالىٰ، فالأسماء أخصُّ من الصفات.

وقولنا في تعريف الصفة: «ما قام بالذات» يُخرج من هذا التقييد ما كان من إضافة المُلْك والتشريف، إذ الإضافة إلىٰ الله نوعان:

النوع الأول: إضافة مُلْك وتشريف، وضابطها: كل ما يضاف إلىٰ الله ويكون عينًا قائمة بنفسها، أو حالًا في ذلك القائم بنفسه.

ومثال ما يضاف ويكون عينًا قائمة بنفسها قوله تعالىٰ: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴿١٣﴾﴾.

ومثال ما يكون حالًا في ذلك القائم بنفسه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، فهذا لا يكون صفة؛ لأن الصفة قائمة بالموصوف.

النوع الثاني: إضافة الصفة إلىٰ الله، وضابطها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به، وهي المقصودة هنا.

فالله تعالىٰ لا يتصف إلا بما قام به، لا بما يخلقه في غيره، وهذا حقيقة الصفة، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به لا بما هو مباين له صفة لغيره.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما إضافة الوصف إلىٰ الله فتعريفها: ما كان صفة

قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به»[(١)].

سادسًا: أقسام الصفات:

تنقسم الصفات باعتبار ورودها في النصوص إلىٰ ثلاثة أقسام:

١- الصفات الثبوتية.

٢- الصفات السلبية (أي: المنفية عن الله تعالىٰ).

٣- صفات من باب الإخبار عن الله تعالىٰ.

القسم الأول: الصفات الثبوتية:

تعريفها: أنها هي ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ.

والصفات الثبوتية كثيرة جدًّا، منها: العلم- والحياة- والعزة- والقدرة- والحكمة- والكبرياء- والقوة- والاستواء- والنزول- والمجيء، وغيرها.

والصفات الثبوتية صفات مدح وكمال، فكلما كثرت وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر؛ ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية.

إضافة إلىٰ أن معرفة الله تعالىٰ الأصل فيها صفات الإثبات، وأما السلب فهو تابع ومقصوده تكميل الإثبات، بل كل تنزيه مدح به الرب ففيه إثبات.

أقسام الصفات الثبوتية:

الصفات الثبوتية تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية:

وهي الصفات التي لا تنفكُّ عن الذَّات[(١)]. أو: التي لم يَزل -ولا يزال- الله

---

(١) انظر: رسالة العقل والروح مطبوعة ضمن الرسائل المنيرية (٢/ ٣٨- ٣٩).

متصفًا بها. أو: الملازمة لذات الله تعالىٰ[(٢)].

ومنها: (الوجه- اليدين- العينين[(٣)] - الأصابع- القَدَم- العِلم- الحياة- القدرة- العزة- الحكمة).

فهذه الصفات لا تنفك عن الذات، وملازمة لها لا تنفك عنها.

القسم الثاني: الصفات الفعلية:

وهي الصفات التي تنفكُّ عن الذَّات. أو: التي تتعلق بالمشيئة والقدرة[(٤)].

ومنها: (الاستواء- المجيء- الإتيان- النزول- الخلق- الرزق- الإحسان- العدل).

وكِلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات له تعالىٰ أزلًا وأبدًا، لم يزل متصفًا بهما ماضيًا ومستقبلًا لائقان بجلال ربِّ العالمين[(٥)].

والفرق بين القسمين:

أنَّ الصفات الذاتية لا تنفكُّ عن الذات، أمَّا الصفات الفعلية يمكن أن تنفك عن الذات علىٰ معنىٰ: أنَّ الله إذا شاء لم يفعلها.

ولكن مع ذلك فإنَّ كلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات لله تعالىٰ أزلًا وأبدًا لم يزل -ولا يزال- متصفًا بهما ماضيًا ومستقبلًا لائقان بجلال الله عَزَّوَجَلَّ[(٦)].

---

(١) الكواشف الجلية (٤٢٩).

(٢) التعريفات للجرجاني (ص١٣٣).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٨).

(٤) التعريفات للجرجاني (ص١٣٣).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية (١٢٧).

(٦) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٢٧).

صفة ذاتية وفعلية معًا:

وهناك صفات يصدق عليها أنها ذاتية وفعلية معًا مثل صفة الكلام، فإنها باعتبار أصلها صفة ذات، وباعتبار تعلقها بالمشيئة صفة فعل.

فالكلام (صفةُ ذاتٍ وفعلٍ)؛ فهو -سبحانه- يتكلم بمشيئته وقدرته كلامًا قائمًا بذاته.

وكلُّ ما كان بعد عدمه فإنَّما يكون بمشيئة الله وقدرته[(١)]، وما تعلق بالمشيئة مما يتصف به الرب فهو مِن الصفات الاختيارية[(٢)]، والصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القِدَم، ولم تتغير ذاته من أفعاله، ولم يكتسب عن أفعاله صفات كمال، فهو -سبحانه- لم يزل كريمًا خالقًا.

تقسيم آخر للصفات الثبوتية:

تنقسم الصفات الثبوتية باعتبار لزومها وتعديها إلىٰ قسمين:

١- صفات متعدية.

٢- صفات لازمة.

وتنقسم الصفات الثبوتية أيضًا من جهة أخرىٰ إلىٰ قسمين:

١- صفات لازمة: أي لازمة للذات لا تنفك عنها.

٢- صفات عارضة: أي متعلقة بالمشيئة.

وتنقسم هذه الصفات اللازمة إلىٰ قسمين:

١- صفات ذاتية.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٢١٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٢٤٤).

٢- صفات معنوية.

وتنقسم الصفات العارضة -وتسمىٰ: الاختيارية- إلىٰ قسمين:

١- صفات من باب الأفعال.

٢- صفات من باب الأقوال.

٣- صفات من باب الأحوال.

شرح هذا التقسيم السابق:

تنقسم الصفات من جهة تعلقها بمتعلقها إلىٰ قسمين:

١- الصفات المتعدية: وهي ما تعدَّت لمفعولها بلا حرف جرٍّ؛ مثل: (خَلَقَ، ورَزَقَ، وهَدَىٰ، وأَضَلَّ)، ونحوها.

٢- الصفات اللازمة: وهي ما تتعدىٰ لمفعولها بحرف جر، كـ (الاستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول)، ونحوها.

وإنَّما قسمت كذلك نظرًا للاستعمال القرآني من جهة، ولكونها في اللغة كذلك[(١)]؛ قال ابن القيم: «فأفعاله نوعان: لازمة ومتعدية، كما دلَّت النصوص التي هي أكثر من أن تُحصر علىٰ النوعين»[(٢)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «(المجيء والإتيان والذهاب والهبوط) هذه من أنواع الفعل اللازم القائم به، كما أنَّ (الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والقبض، والبسط) أنواع الفعل المتعدي، وهو -سبحانه- موصوف بالنوعين، وقد يجمعهما كقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾»[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٢٣٣)، (٥/ ٥١٨)، التنبيهات السنية (ص٦٩).

(٢) مختصر الصواعق (٢/ ٢٢٩).

(٣) مختصر الصواعق (٢/ ٢٥٤)، بتصرف يسير.

فأثبت أهلُ السنة جميع الصفات -الذاتية منها والفعلية-، وأثبتوا أن الله متصف بذلك أزلًا، وأنَّ الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القِدَم، وإن كانت المفعولات مُحدثة[(١)].

شرح التقسيم الآخر للصفات الثبوتية:

وتنقسم الصفات الثبوتية من جهة أخرىٰ إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الصِّفات اللازمة.

وتعريفها: هي الصفات اللازمة للموصوف لا تُفارقه إلا بعدم ذاته.

أو بعبارة أخرىٰ: هي الصفات التي لا تنفكُّ عن الذات[(٢)].

وتنقسم هذه الصفات اللازمة إلىٰ قسمين:

١- الصفات الذاتية:

وهي التي لا يُمكن تصور الذات مع تصور عدمها.

ومنها: (الوجه- اليد- الأصبع- العين- القَدَم)[(٣)].

٢- الصفات المعنوية:

وهي ما يُمكن تصور الذات مع تصور عدمها.

ومنها: (الحياة- العلم- القدرة- العزة- العظمة- الكبرياء- الملك- الحكمة- السمع- البصر). فإنها أمور معنوية.

القسم الثاني: الصفات العارضة.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩، ٥٢٠، ٥٢٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٢١-٣٢٤).

(٣) ليس المقصود بالذاتية: ما يَلزم الذَّات؛ إذ الجميع لازم الذات.

وتسمىٰ الصفات الاختيارية، وهي الصفات التي يُمكن مفارقتها للذات مع بقاء الذات. أو: الصفات التي تنفكُّ عن الذات. أو: الصفات التي تتعلق بالمشيئة والقدرة.

تقسيم الصفات العارضة (الاختيارية):

١- صفات مِن باب الأفعال: كـ(الاستواء، والاتيان، والمجيء، والنزول).

٢- صفات من باب الأقوال والكلمات: (التَّكليم والنداء، والمناجاة، والقول).

٣- صفات من باب الأحوال: كـ(الفرح، والغضب، والرِّضا، والضحك)[(١)].

فكلُّ ما كان بعد عدمه، فإنَّما يكون بمشيئة الله وقدرته، وهذا ضابط ما يدخل في الصفات الاختيارية[(٢)]. وضابطها: هي الأمور التي يتصف بها الربُّ عَزَّوَجَلَّ؛ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته[(٣)].

والصفات الاختيارية أعمُّ من الصفات الفعلية؛ لأنها تشمل بعض الصفات الذاتية التي لها تعلق بالمشيئة؛ مثل: (الكلام، السمع، البصر، الإرادة، المحبة، الرضا، الرحمة، الغضب، السخط).

كما أنها -أي الصفات الاختيارية- تشمل الصفات الفعلية غير الذاتية.

مثل: (الخلق، الإحسان، العدل)، وهذه فعلية متعدية.

ومثل: (الاستواء، المجيء، الإتيان، النزول)، وهذه فعلية لازمة.

القسم الثاني: الصفات السلبية:

تعريفها: هي ما نفاه الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٣)، بتصرف.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٢٤٤)، بتصرف.

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٢١٧).

والصفات المنفية كلها صفات نقص في حقه، ومن أمثلتها: النوم- الموت- الجهل- النسيان- العجز- التعب - الظلم. فيجب نفيها عن الله عَزَّوَجَلَّ مع إثبات أن الله موصوف بكمال ضدها.

تقسيم الصفات السلبية:

إن سلب النقائص والعيوب عن الله نوعان:

النوع الأول: سلبٌ لمُتَّصِل:

وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ؛ كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسِّنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة... إلخ.

النوع الثاني: سلبٌ لِمُنفصل:

وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد مِن خلقه في شيء من خصائصه التي لا تَنبغي إلا له.

وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنَّه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير.

وكنفي الشريك له في أُلوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يُؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم.

وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شِركة معه سبحانه في شيء منها.

وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظاهره أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسَعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير مَنفيان عنه بإطلاق.

وكذلك يُنفىٰ عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نَسَبه إليه النصارىٰ عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾(١).

تقسيم الأشاعرة للصفات:

قسم الأشاعرة الصفات إلىٰ أربعة أقسام:

١- صفات المعاني. ٢- الصفات المعنوية.

٣- الصفات السلبية. ٤- الصفة النفسية.

ويثبتون من صفات المعاني سبعة منها فقط، وهي: (الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام). ونفوا ما عداها من صفات المعاني كالرأفة والرحمة والحلم، وغيرها.

المسألة الثانية: أن قول أهل السنة في هذا الباب مبني علىٰ أصلين هما:

أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى منزه عن صفات النقص مطلقًا كالسِّنَةِ والنوم والعجز والجهل وغير ذلك.

والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها علىٰ وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات.

بيَّن المصنف الفرق بين عقيدة أهل السنة وعقيدة أهل التعطيل من جهة وعقيدة أهل التمثيل من جهة أخرىٰ.

الجانب الأول: موقف أهل السنة.

---

(١) انظر: شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٦-٥٨)، والصفات الإلهية- تعريفها، أقسامها، للشارح (ص٦٣، ٦٤)، نشر دار أضواء السلف، الرياض، السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

فأهل السنة قولهم في الصفات مبني علىٰ أصلين:

أحدهما: أن الله ﷻ مُنَزَّهٌ عن صفات النقص مطلقًا كالسِّنَةِ والنوم والعجز والجهل وغير ذلك.

والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها علىٰ وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات»[(١)].

فيعتقدون أن ما اتصف الله به من الصفات لا يُماثله فيها أحد من خلقه، فالله ﷻ قد أخبرنا بذلك بنصِّ كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]، فإذا ورد النص بصفة من صفات الله تعالىٰ في الكتاب أو السنة؛ فيجب الإيمان به والاعتقاد الجازم بأن ذلك الوصفَ بالغٌ من غايات الكمال والشرف والعلو مما يَقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين؛ فالشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يَسبق في ذهن الإنسان أن صفة الخالق تُشبه صفة المخلوق، فعلىٰ القلب المؤمن المُصَدِّق بصفات الله -التي تَمَدَّحَ بها سبحانه أو أثنىٰ عليه بها نبيه ﷺ- أن يكون معظِّمًا لله جل وعلا غير مُتنجس بأقذار التشبيه؛ لتكون أرضُ قلبِه طيبةً طاهرة قابلة للإيمان بالصفات علىٰ أساس التنزيه أخذًا بقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١][(٢)].

فمن أصول أهل السنة والجماعة وجوب صيانة توحيد الأسماء والصفات مما يضاده، وعقيدة المسلم من أن يتطرق إليها ما يُناقضها من الاعتقاد الفاسد في ذات الله تعالىٰ وصفاته؛ لأن من الواجب أن يُقَدِّر الله حق قدره، ويُعظِّمَهُ حق تعظيمه، ولا يتأتىٰ ذلك إلا بإثبات صفات الله تعالىٰ كما وردت، وتنزيهه عن التعطيل

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

(٢) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص٢١، ٢٢).

والتمثيل، وعدم وصفه بما لم يصف به نفسه في كتابه وعلىٰ لسان نبيه ﷺ، والحذر من الأمور المفضية إلىٰ التشبيه أو التعطيل، من تحريف مفضٍ إلىٰ التعطيل، أو تكييف مفضٍ إلىٰ التمثيل»[(١)].

ومن تقرير العلماء لهذين الأصلين في باب أسماء الله وصفاته:

• قال الإمام أبو عثمان الصابوني[(٢)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد أعاذ الله أهل السنة من التحريف، والتشبيه، والتكييف، ومَنَّ عليهم بالتعريف والتفهيم، حتىٰ سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورىٰ: ١١]»[(٣)].

• وقال الإمام أبو القاسم التيمي الأصبهاني[(٤)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما نقول: وجب إثباتها[(٥)]؛ لأن الشرع ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورىٰ: ١١]، كذلك قال علماء السلف في أخبار الصفات: أمروها كما جاءت»[(٦)].

• وقال الخطيب البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مُشيرًا إلىٰ هذا المعنىٰ الجليل: «أما الكلام في

---

(١) مقالة التشبيه (١/ ٣٥٧).

(٢) إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري، أبو عثمان الصابوني، الإمام المفسر المحدث الواعظ، من أئمة أهل السنة في زمانه، له كتاب عقيدة السلف وأصحاب الحديث، توفي سنة ٤٤٩ هـ.
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٠)، شذرات الذهب (٣/ ٢٨٢).

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص١٦٢-١٦٤).

(٤) إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي، أبو القاسم الأصبهاني، الإمام العلامة الحافظ، الملقَّب بقَوَّام السُنَّة، صاحب الترغيب والترهيب، والحجة في بيان المحجة، ودلائل النبوة، توفي سنة (٥٣٥هـ).
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٨٠)، الوافي بالوفيات (٩/ ٢١١).

(٥) أي: الصفات.

(٦) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٨٨).

الصفات، فإن ما رُوي منها في السنن الصحاح، مذهب السلف إثباتها، وإجراؤها علىٰ ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قومٌ فأبطلوا ما أثبته الله، وحقَّقها قومٌ من المثبتين فخرجوا في ذلك إلىٰ ضروب من التشبيه والتكييف، والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله تعالىٰ بين الغالي والمقصر عنه...»[(١)].

• وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلم يتلوثوا بشيء من أوضار هذه الفرق وأدناسها، وأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم وسطًا بين مذهبين، وهدًىٰ بين ضلالتين، خرج من بين مذاهب المعطِّلين، والمخيِّلين، والمجهلِّين، والمشبِّهين، كما خرج اللبن من بين فرثٍ ودمٍ لبنًا خالصًا سائغًا للشاربين، فقالوا نصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تشبيهٍ ولا تمثيل، بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات»[(٢)].

فقد بيَّنوا -رحمهم الله- منهج السلف في الصفات، فذكروا أنه منهج يتميز بالوسطية؛ لجمعه بين الإثبات والتنزيه، إثبات صفات الله عَزَّوَجَلَّ كما وردت، مع تنزيه الله تعالىٰ عن مماثلة المخلوقين.

الجانب الثاني: مواقف المخالفين:

كل من فريقي التعطيل والتشبيه قد كذَّب بمضمون قوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورىٰ: ١١].

فالمشبِّهة: كذَّبوا بقوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وبكل نصوص تنزيه الله عَزَّوَجَلَّ عن مماثلة المخلوقين.

---

(١) جواب سؤال بعض أهل دمشق عن الصفات (ص٦٤-٦٥).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٦)، وانظر: (١/ ٢٢٩).

والمعطِّلة: كذَّبوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وبكل نصوص إثبات الصفات لله عَزَّوَجَلَّ علىٰ الوجه اللائق به سبحانه.

أمَّا أهل التعطيل: فإنَّهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة.

فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنَّما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنىٰ الله بها علىٰ نفسه؛ كاستوائه علىٰ عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال؛ فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق؛ فيتلطخ القلب بأقذار التشبيه؛ فلم يقدر الله حقَّ قدره، ولم يُعَظِّم الله حقَّ عظمته؛ حيث سبق إلىٰ ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولًا نجَّس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلىٰ أن ينفي صفة الخالق جلَّ وعلا عنه بادِّعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولًا مشبهًا، وثانيًا معطلًا ضالًّا ابتداءً وانتهاءً متهجمًا علىٰ ربِّ العالمين يَنفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق[(١)].

وأمَّا عقيدة أهل التمثيل: فهي تقوم علىٰ دعواهم أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يخاطبنا إلا بما نَعقل، فإذا أخبرنا عن اليد فنحن لا نعقل إلا هذه اليد الجارحة؛ فشَبَّهوا صفات الخالق بصفات المخلوقين، فقالوا: له يد كيدي، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فالمشبهة تعمقوا في شأن كيفيات صفات الله وتَقَوَّلوا علىٰ الله بغير علم، فقالوا: له بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، وقَدَمٌ كقدمي، تعالىٰ الله عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا.

وكل مَن تجرأ علىٰ شيء من ذلك فقوله من الغُلو في الدين والافتراء علىٰ الله

---

(١) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص١٩، ٢٠).

عَزَّوَجَلَّ، واعتقاد ما لم يأذن به الله ولا يليق بجلاله وعظمته ولم ينطق به كتاب ولا سنة، ولو كان ذلك مطلوبًا من العباد في الشريعة لبَيَّنه الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، فهو لم يَدَع ما بالمسلمين إليه حاجة إلا بَيَّنه ووَضَّحه، والعباد لا يعلمون عن الله تعالىٰ إلا ما عَلَّمَهم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾؛ فليؤمن العبد بما عَلَّمه الله تعالىٰ وليقف معه، وليُمسك عما جهله، وليكل معناه إلىٰ عالمه»(١).

وخلاصة القول: إن عقيدة أهل السنة تتميز عن عقيدة المشبهة بأن أهل السنة يُفَوِّضون علم كيفية اتصاف الباري عَزَّوَجَلَّ بتلك الصفات إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، فلا عِلم للبشر بكيفية ذات الله تبارك وتعالىٰ، «ولا تفسير كُنه شيء من صفات ربنا تعالىٰ؛ كأن يقال: استوىٰ علىٰ هيئة كذا».

فالعارفون به، المُصدقون لرسله، المُقرون بكماله فهم يُثبتون لله جميع صفاته، ويَنفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سَيئتين، وهدًىٰ بين ضلالتين.

[تفصيل الإثبات وإجمال النفي في رسالة الرسل]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بَعَثَ رُسُلَهُ بإثباتٍ مفصَّلٍ، ونفيٍ مُجْمَلٍ؛ فأثبتوا له الصفاتِ علىٰ وجهِ التفصيلِ، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيهِ والتمثيلِ، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مَرْيَمَ: ٦٥]، قال أهلُ اللغةِ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾، أي: نظيرًا يستحقُّ مِثْل اسمه، ويقال: مُسامِيًا يُسامِيه. وهذا

---

(١) انظر: معارج القبول (١/ ٣٢٦، ٣٢٧).

معنىٰ ما يروىٰ عن ابن عباس: هل تعلم له مِثْلًا أو شبيهًا. وقال تعالىٰ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾، وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾، وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٠٠ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝١٠١﴾، وقال تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ۝١٤٩ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ۝١٥٠ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ۝١٥١ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ۝١٥٢ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ۝١٥٣ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝١٥٤ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٥٥ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ۝١٥٦ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٥٧ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ۝١٥٨ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٥٩ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝١٦٠﴾ إلىٰ قوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٨١ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٨٢﴾، فَسبَّح نفسَه عما يصفُهُ المفترونَ المشركونَ، وسلَّم علىٰ المرسلين؛ لسلامةِ ما قالوه مِنَ الإفكِ والشركِ، وحَمِد نفسه؛ إذ هو سبحانه المستحقُ للحمدِ بما له مِنَ الأسماءِ والصفاتِ وبديعِ المخلوقاتِ.

وأما الإثباتُ المفصَّلُ؛ فإنه ذكرَ مِنْ أسمائه وصفاته ما أنزله في مُحكمِ آياته، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ﴾ الآية بكمالها [البقرة: الآية ٢٥٥]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص الآيات: ١ إلىٰ ٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [التحريم: ٢]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الجاثية: ٣٧]، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۝١٤ ذُو

ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج الآيات: ١٣-١٤-١٥]، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد الآيات: ٣-٤]. وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُوا۟ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُوا۟ رِضْوَٰنَهُۥ فَأَحْبَطَ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾، وقوله: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠﴾﴾ [غافر: ١٠]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١]..

وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴿٥٢﴾﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر الآيات: ٢٢-٢٣-٢٤].

إلىٰ أمثالِ هذه الآياتِ والأحاديثِ الثابتةِ عن النبي ﷺ في أسماءِ الربِ تعالىٰ وصفاته، فإن في ذلك من إثباتِ ذاته وصفاته علىٰ وجهِ التفصيلِ، وإثباتِ وحدانيته

بنفي التمثيلِ ما هدىٰ الله به عباده إلىٰ سواءِ السبيلِ، فهذه طريقة الرسل صلىٰ الله عليهم أجمعين».

الشــرح

إن الله عَزَّوَجَلَّ جمع فيما وصف به نفسه بين النفي والإثبات، ويقرر أهل السنة أن النفي والإثبات علىٰ حد سواء في وجوب الوقوف فيهما علىٰ ما ورد في الكتاب الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، وقد جاءت نصوص الكتاب والسنة علىٰ طريقة النفي المجمل والإثبات المفصَّل لصفات الله عَزَّوَجَلَّ، فلا بد من أن يكون إيماننا بصفات الله عَزَّوَجَلَّ مبنيًّا علىٰ هذا الأصل؛ لما فيه من كمال تعظيم الله عَزَّوَجَلَّ، ووصفه بما يليق به من صفات الكمال ونُعُوت الجلال، وتنزيهه عن النقائص والعيوب.

فالصفات الثُّبوتية صفات مدح وكمال، فكلما كثرت وتنوعت دلالاتها؛ ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر.

وهي أكثر من الصفات السلبية، إذ معرفة الله قائمة علىٰ الصفات الإثبات، وأما الصفات السَّلبية فلا تراد لذاتها، وإنما لأنها تابعة للثبوتية ومكملة لها، وفي الحقيقة أن كلَّ تنزيهٍ مُدِح به الربُّ ففيه إثباتٌ[(١)].

وهنا تجدر الإشارة إلىٰ أمور مهمة، وهي:

الأمر الأول: أنَّ معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده: تكميل الإثبات[(٢)].

فالإجمال في النفي أدلُّ علىٰ التنزيه فإنه كلَّما كثرت صفات الكمال الثبوتية، مع

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢) بتصرف.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

تنوُّع دلالاتها، كلَّما ظهر من كمال الموصوف بها -وهو الله عَزَّوَجَلَّ - ما هو أكثر وأعظم، وكلَّما أُجمل في النفي، كان أدلَّ علىٰ التنزيه من كل وجه، وأبلغ في تعظيم الموصوف، فإن تفصيلها لغير سبب يقتضيه فيه سخرية وتنقُّص للموصوف[(١)].

«فإنَّ السلب لا يُراد لذاته، وإنما يُقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص -فإنه متضمن للمدح، والثناء علىٰ الله بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة»[(٢)].

ومقصود أهل السنة والجماعة بأن النفي يكون مجملًا: أن يُنفىٰ عن الله عَزَّوَجَلَّ كل ما يضاد كماله من أنواع العيوب والنقائص[(٣)]، وذلك بتسليط النفي علىٰ ما يُضاد الكمال من النقائص والعيوب في سياق عام مستغرق لأفراده بلا تعيين[(٤)].

ومرادهم من أن النفي يأتي مجملًا، والإثبات مفصلًا، إنما ذلك لو فيما قارنَّا جانب النفي مع جانب الإثبات، ولا يُقال أبدًا أن ما ذُكر من أمثلة -قد تظهر أنها كثيرة- معارضٌ لهذه القاعدة؛ فإنَّ جانب الإثبات لا يمكن أن يُحاط به بحال، وله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الكمالات التي يُحمد عليها ما لم يطَّلِع عليه أحد، وما لا يُطَّلع عليه إلا يوم القيامة، كما دل علىٰ ذلك الحديث المشهور بسيد الاستغفار، وفيه عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَا أَصَابَ عَبْدًا قَطُّ هَمٌّ وَلاَ غَمٌّ وَلَا حَزَنٌ فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ**

(١) انظر: تقريب التدمرية (ص١٨-١٩).
(٢) شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٥).
(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص٢٩).
(٤) انظر: القواعد الكلية (ص١٥٣).

فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ...» الحديث[(١)].

والشاهد من الحديث قوله: «**أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ...**»، دليل علىٰ أن أسماء الله عَزَّوَجَلَّ منها ما هو غير معلوم للبشر، وأسماؤه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مشتقة من صفاته، فدلَّ علىٰ أنَّ له صفات أخرىٰ لم يطلع عليها أحد.

وقوله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في سجوده: «**اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ**»[(٢)].

ووجه الشاهد قوله: «**لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ**»، فإنه لو أحصىٰ ثناءً عليه، لأحصىٰ أسماءه، وبالتالي يحصي صفاته؛ لأنها مشتقة منها.

ومما يدلُّ علىٰ كثرة الإثبات أيضًا أن ما مِن نفي ورد في النصوص إلا وهو متضمن لإثبات كمال ضد ذلك الأمر المنفي.

وهذا كله يدلُّ علىٰ أن صفاته الثبوتية أكثر مما نعلم، ولا يطيق أحدٌ حصرها ولا عدَّها، وفي ذلك دليل علىٰ قلة ما ورد من النفي بجانب الإثبات[(٣)].

طريقة القرآن والسنة الإجمالُ في النفي، والتفصيلُ في الإثبات.

فهذا هو المنهج الذي جاءت به الرسل، ودلَّ عليه القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وسار عليه السلف الصالح -رضوان الله عليهم- أهل السنة والجماعة، حيث آمنوا بما أخبر الله به في كتابه وعلىٰ لسان رسوله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بأنه الله الواحد الأحد،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٢٤٦) برقم (٣٧١٢) (ط/ الرسالة)، وابن حبان، انظر: موارد الظمآن رقم (٢٣٧٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٠٩)، والطبراني في الكبير رقم (١٠٣٥٢)، وصححه الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ كما في السلسلة الصحيحة (١/ ٣٣٦) رقم (١٩٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/ ٤٢٦ مع النووي)، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، برقم (١٠٩٠).

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص٣٠).

خالق السموات والأرَضين، المستوي علىٰ عرشه الكريم، بكل شيءٍ عليم، وعلىٰ كل شيءٍ قدير، عزيز حكيم، غفور رحيم، سميع بصير، يحب تعالىٰ عباده المؤمنين ويرضىٰ عنهم، ويكره الكفر والكافرين ويسخط عليهم، كلَّم موسىٰ تكليمًا، وخلق آدم بيده، ينزل إلىٰ السماء الدنيا كل ليلة يستجيب لعباده ويغفر لهم، صفات الكمال كلها له، ولا تنبغي علىٰ الوجه اللائق به لأحد سواه، من تدبر الكتاب والسنة؛ وجدهما يدلان علىٰ ذلك غاية الدلالة.

وأما النفي والتنزيه، فإنه جاء علىٰ طريق الإجمال، فقال عزَّ من قائل: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقال تعالىٰ: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ٦٥﴾ [مَرۡيَمَ: ٦٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ٤﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال تبارك وتعالىٰ: ﴿فَلَا تَضۡرِبُواْ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡثَالَۚ﴾ [النحل: ٧٤]، ونحوها من الآيات الدالة علىٰ نفي ما لا يليق بالله عَزَّوَجَلَّ علىٰ وجه الإجمال، فنفىٰ المماثلة مطلقًا، والمشابهة مطلقًا، والمساماة مطلقًا، ولم ينف المماثلة في شيء معيَّن، كأن يقول: لا سمي له في علمه، أو في قدرته، أو في استوائه، أو لا مثل له في رضاه، ومحبته، ونحو ذلك.

أما التفصيل في النفي، فهو: أن ينزه الله عن كل واحد من هذه العيوب والنقائص بخصوصه(١).

وهو قليل، بالنسبة للإثبات، ولا يأتي إلا لسبب معيَّن، وهو إنما يراد به إثبات كمال ضدِّ ما نُفِيَ عن الله عَزَّوَجَلَّ؛ لأن النفي المحض ليس فيه مدح، ولا يدل علىٰ كمال المنفي عنه ذلك الأمر، إلا إذا تضمن إثبات ضده.

قال الشيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان هذه القاعدة وتوضيحها: «واعلم أن الصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال، والغالب فيها

---

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص٢٩).

التفصيل؛ لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف به، وعُلِم ما لم يكن معلومًا من قبل، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات التي نفاها عن نفسه.

وأما الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه، فكلها صفات نقص، ولا تليق به تعالىٰ، كالعجز، واللُّغوب، والظلم، ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف، وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب يقتضيه المقام فيه سخرية وتنقص بالموصوف.

ولهذا جاء النفي المفصَّل في تنزيه الله تعالىٰ عما نسبه إليه المشركون من الولد والصاحبة، فقال تعالىٰ: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص الآيات: ٣-٤]، فهذا النفي اقتضاه المقام، وهو قليل جدًّا»[(١)].

الأمر الثاني: أنَّ صفات التنزيه يجمعها معنيان:

الأول: نفي النقائص عنه، وذلك مِن لوازم إثبات صفات الكمال.

الثاني: إثبات أنَّه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة له.

الأمر الثالث: الصفات السلبية تُذكر غالبًا في الأحوال التالية:

الأولىٰ: بيان عموم كماله؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

والثانية: نفي ما ادَّعاه في حقه الكاذبون؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۝٨٨ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ۝٨٩ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١﴾.

---

(١) تقريب التدمرية (ص١٧)، وانظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١/ ١٤٣-١٤٤).

والثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾ [الدخان: ٣٨].

الأمر الرابع: أنَّ الصفات السلبية إنما تكون كمالًا إذا تضمنت أمورًا وجودية[١].

فلا يُوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أمورًا وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه.

فينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال.

والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلًا عن أن يكون مدحًا وكمالًا.

لأنَّ النفي المَحض يُوصف به المعدوم والممتنع؛ والمعدوم والممتنع لا يُوصف بمدح ولا كمال.

ولهذا كان عامة ما يصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح؛ كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ﴾؛ فنفي السِّنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ﴾، أي: لا يَكْرِثُهُ ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها؛ بخلاف المخلوق القادر إذا كان يَقدر علىٰ الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته.

وكذلك قوله: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾، فإن نفي العُزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٤٤).

وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ۝٣٨﴾، فإن نفي مس اللغوب -الذي هو التعب والإعياء- دلَّ علىٰ كمال قدرته ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ إنما نفىٰ الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم يَنف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يُرىٰ، وليس في كونه لا يرىٰ مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُؤي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رؤي لا يحاط به رؤية، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة. وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

وإذا تأملت ذلك وجدت كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف به نفسه»(١).

ثم إن النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب مع الله سبحانه؛ فإنك لو قلت لسلطان: أنت لستَ بزبَّال ولا كسَّاح ولا حَجَّام ولا حائك؛ لأَدَّبَك علىٰ هذا الوصف وإن كنت صادقًا.

وإنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لستَ مثل أحد من رعيتك، أنت أعلىٰ منهم وأشرف وأجَل، فإن أَجملت في النفي أجملت في الأدب(٢).

فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المـُجمل؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شَبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض.. إلىٰ آخر تلك السُّلوب الكثيرة التي تَمُجُّها الأسماع، وتأنف مِن ذكرها

---

(١) الرسالة التدمرية (ص٢١-٢٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٠٨-١١٠).

النفوس، والتي تتنافىٰ مع تقدير الله تعالىٰ حقَّ قدره[(١)].

الأمر الخامس: أن الرسل عليهم صلوات الله جاؤوا بإثبات مُفَصَّل ونفي مجمل.

والمعطلة ناقضوهم؛ فجاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل.

وقد جاء التنصيص علىٰ هذه القاعدة في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، وتلميذه ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ، ومن بعدهما.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «من أبلغ العلوم الضرورية: أنَّ الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله، وأنزل بها كتبه، مشتملة علىٰ الإثبات المفصَّل، والنفي المجمل»[(٢)].

وقال في موضع آخر: «فالله سبحانه بعث الرسل بما يقتضي الكمال من إثبات أسمائه وصفاته علىٰ وجه التفصيل، والنفي علىٰ طريق الإجمال للنقص والتمثيل، فالرب تعالىٰ موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها، منزه عن النقص بكل وجه ممتنع، وأن يكون له مثيل في شيء من صفات الكمال، فأما صفات النقص فهو منزه عنها مطلقًا، وأما صفات الكمال فلا يماثله، بل ولا يقاربه فيها شيء من

---

(١) الصفات الإلهية (ص٢٠٢).

(٢) الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٣٣٧)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٦-١٥٧، ١٨٥، ٥٦٢)، مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٧٨-٤٧٩، ٦/ ٣٧، ٦٦، ٥١٥، ١١/ ٤٨٠، ٢٠/ ١١١، ١٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣، ٦/ ٣٤٨)، الصفدية (١/ ١١٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٦٣)، النبوات (٢/ ٦٤٣)، التسعينية (١/ ١٧١)، الجواب الصحيح (٤/ ٤٠٦)، التدمرية (ص٨)، الكيلانية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٣٢)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٠٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٦٩)، توضيح المقاصد (١/ ١٤٨، ٢/ ٤٣٦)، شرح القصيدة النونية (٢/ ٢٨٧-٢٨٨)، الرد علىٰ القائلين بوحدة الوجود (ص٤٢)، التحفة المهدية (ص٣٦)، شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (١/ ١٤٥-١٤٦).

الأشياء»[(١)].

فإنَّ الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز، غفور ودود، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوىٰ علىٰ العرش، وأنه كلم موسىٰ تكليمًا، وتجلىٰ للجبل فجعله دكًّا، وأنه أنزل علىٰ عبده الكتاب. إلىٰ غير ذلك من أسمائه وصفاته.

وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مَرْيَمَ: ٦٥].

وهؤلاء الملاحدة جاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا، فلا يَقرب من شيء ولا يَقرب منه شيء، ولا يُرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه ولا يتعين، ولا هو مُباين للعالم ولا حالٌّ فيه، ولا داخله ولا خارجه.

إلىٰ أمثال العبارات السلبية التي لا تَنطبق إلا علىٰ المعدوم.

ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مُطلق، أو وجود مقيد بالأمور السلبية[(٢)].

وبذلك عكسوا منهج القرآن والسنة؛ فأكثروا مِن وصف الله تعالىٰ بالأمور السلبية التي لم يَرِد بها النص، وأفرطوا في ذلك إفراطًا عجيبًا، بينما أنكر بعضهم جميع الصفات الثبوتية، والبعض الآخر لم يُثبت سوىٰ القليل منها.

فأهل السنة والجماعة حينما استنبطوا هذه القاعدة وطبقوها؛ خالفوا بذلك منهج المعطِّلة في الصفات، حيث جاؤوا بعكس طريقة الأنبياء، فنجدهم يُجملون في

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٥٦-١٥٧).

(٢) الصفدية (١/ ١١٦).

الإثبات ويُفصِّلون في النفي، زعمًا منهم أن ذلك أعظم وأبلغ في التنزيه، وأحوط في تفادي تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بخلقه، وبتطبيقهم لطريقتهم هذه؛ حصل عكس مرادهم، فوقعوا في شر من الذي فروا منه، فأساؤوا الأدب مع مليكهم، وجردوه من كماله الذي وصف به نفسه، فشبهوه بالناقصات من مخلوقاته، بل نفيهم لصفاته أوقعهم في تشبيهه بالمعدومات والممتنعات، تعالىٰ الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

فالمعطِّلة النفاة إذا تكلموا في النفي، وصفوه سُبْحَانَهُ بالسُّلوب علىٰ وجه التفصيل؛ فيقولون مثلًا: ليس بكذا، ولا بكذا... يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يقرُب من شيء، ولا يقرُب منه شيء، ولا يُرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ونحو ذلك، ولا يُشار إليه، ولا هو مباين للعالم، ولا داخله، ولا خارجه... إلىٰ أمثال هذه العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا علىٰ المعدوم بل الممتنع.

وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئًا مجملًا يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدرون وجودًا مطلقًا لا حقيقة له إلا في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فبعضهم يصفونه بالسُّلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وبعضهم يُثبت له الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، وبعضهم يثبت له الأسماء وعددًا محدودًا من الصفات(١).

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٥٥-١٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٧، ٥٦٢)، الصفدية (١/ ١١٦)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٦، ٥١٦، ١١/ ٤٨٣-٤٨٤، ٢٠/ ١١١-١١٢، ١٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣)، النبوات (٢/ ٦٤٣)، الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٣٣٧-٣٣٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٦٣)، التدمرية (ص١٢-١٩)، التسعينية (١/ ١٧٢-١٧٤)، الكيلانية، ضمن =

وحقيقة حالهم كما ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهؤلاء جميعًا[(١)]، يفرون من شيء، فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوَّوا بين المتماثلات، وفرَّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أُنزل إلىٰ الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلىٰ صراط العزيز الحميد[(٢)]، ولكنهم من أهل المجهولات المُشَبَّهَة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات»[(٣)].

الأمر السادس: ضابط النفي في صفات الله:

«أن يُنفىٰ عن الله تعالىٰ:

أولًا: كل صفة عيب؛ كالعمىٰ، والصمم، والخرس، والنوم، والموت... ونحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، فإن ثبوت المثل الأعلىٰ له -وهو الوصف الأعلىٰ- يستلزم انتفاء كل صفة عيب.

ثانيًا: كل نقصٍ في كماله؛ كنقص حياته، أو علمه، أو قدرته، أو عزَّته، أو حكمته... أو نحو ذلك.

= مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٣٢)، الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٩٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٠٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٦٩-٧٠)، توضيح المقاصد (١/ ١٤٨، ٢/ ٤٣٦)، شرح القصيدة النونية (٢/ ٢٨٧-٢٨٨).

(١) أي المعطلة بمختلف أصنافهم من غالية، وفلاسفة، وجهمية، ومعتزلة، وصفاتية، ومن اتبعهم.

(٢) يشير إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٦﴾ الآية [٦] من سورة سبأ.

(٣) التدمرية (ص١٩)، وانظر: رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصر المنجبي، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٧٨)، توضيح المقاصد (١/ ١٤٨).

ومن الأدلة علىٰ ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

ثالثًا: مماثلة المخلوقين؛ كأن يجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه المخلوق، أو استواءه علىٰ عرشه كاستواء المخلوق... ونحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]»[(١)].

الأمر السابع: للتفريق بين الصفات السلبية التي ورد بها النص والصفات السلبية التي أحدثها المعطلة النفاة- نقول: إن الصفات السلبية التي ورد بها النص متضمنة لثبوت كمال الضد كما تقدم شرح ذلك.

وأمَّا الصفات السلبية التي هي مِن نسج المعطلة واختراعهم- فلا تتضمن ثبوت كمال الضد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدح به الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول: (سبحان الله) متضمنًا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[(٢)].

فالذين لا يَصفونه إلا بالسُّلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك مَن شاركهم في بعض ذلك؛ كالذين قالوا: لا يتكلم، ولا يُرىٰ، أو ليس فوق العالم، أو لم يَستو علىٰ العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا مجانب له.

إذ هذه الصفات يمكن أن يُوصف بها المعدوم، وليست هي صفة مُستلزمة صفة

---

(١) تقريب التدمرية (ص٨٥-٨٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

ثبوت.

فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا يَنزل، ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات(١).

فالنفي البدعي فلا يثبت كمالًا لله تعالىٰ، فهو كقول الشاعر:

قُبَيِّلَةٌ لا يَغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

فالشاعر لا يريد مدحهم، وإنما يريد أن يبين أنهم من المهانة والمذلة بحيث لا يستطيعون الغدر، ولا يَقدرون علىٰ ظلم أحد لضعفهم وهوانهم.

الأمر الثامن: أن سلب النقائص والعيوب عن الله نوعان:

النوع الأول: سلب لمتصل.

«وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ، كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسِّنَة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة...» إلخ.

النوع الثاني: سلب لمنفصل.

وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد مِن خلقه في شيء من خصائصه التي لا تَنبغي إلا له.

وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنَّه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير.

وكنفي الشريك له في أُلوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يُؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم.

---

(١) الرسالة التدمرية (ص٢٣).

وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شِركة معه سبحانه في شيء منها.

وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظاهره أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسَعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير مَنفيان عنه بإطلاق.

وكذلك يُنفىٰ عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نَسَبه إليه النصارىٰ عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ١١١][١].

الأمر التاسع: الأدلة السمعية التي وردت في نفي المماثلة تنقسم إلىٰ قسمين:

١. خبر.

٢. وطلب.

قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأدلة السمعية[٢] تنقسم إلىٰ قسمين: خبر، وطلب. فمن الخبر قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]، ففيها نفي صريح للتمثيل.

وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مَرْيَمَ: ٦٥]، فإن هذا وإن كان إنشاء، لكنه بمعنىٰ الخبر؛ لأنه استفهام بمعنىٰ النفي.

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذه كلها تدل علىٰ نفي المماثلة، وهي كلها خبرية.

---

(١) انظر: شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٦-٥٨).

(٢) علىٰ نفي المماثلة.

وأما الطلب؛ فقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١]، أي: نظراء مماثلين.

وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]»[٢].

الأمر العاشر: استخدام السلف لهذه الطريقة:

وممن جاء عنهم من السلف الإشارة إلىٰ هذه القاعدة إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ.

فقد قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، في ذاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الله تبارك وتعالىٰ بالصفة لنفسه، فحدَّ لنفسه صفةً ليس يشبهه شيء، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة، إلا بما وصف به نفسه»[٣].

فهذا نص من الإمام أحمد -إمام أهل السنة والجماعة-، يستدل فيه بآية الشورىٰ، بأن الله عَزَّوَجَلَّ أجمل في نفي صفات النقص عنه، وأما الإثبات فكثيرٌ، غير معلوم لنا بكامله، لكن لا نثبت منه إلا ما أثبته الله لنفسه.

وقد سبق إيراد بعض كلام شيخ الإسلام، والإحالة إلىٰ المواضع التي تكلم فيها عن هذه القاعدة، فلا داعي لإعادته هنا، وقد أشار إليها أيضا جملة من الأئمة بعده، كالإمام ابن القيم، وابن أبي العز، والملا علي بن سلطان القاري، وغيرهم من المعاصرين -رحم الله أمواتهم وحفظ أحياءهم-.

الأمر الحادي عشر: دلالة العقل السليم علىٰ هذه القاعدة:

---

(١) الآية [٢٢] من سورة البقرة.

(٢) شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٠٣).

(٣) نقل هذا القول عنه: أبو يعلىٰ كما في إبطال التأويلات (١/ ٤٣، ٤٥)، وشيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٣١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣١).
ونقله أيضًا ابن القيم مع اختلاف طفيف، انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٢١٢).

وهذه الطريقة التي سلكها السلف الصالح في التنزيه المجمل والإثبات المفصَّل، كما أن القرآن الكريم جاء بها، والسنة النبوية الصحيحة دلت عليها، فإن العقل الصريح يشهد بصحتها، وسلامتها، وأن ضدها مما سلكه النفاة للصفات، طريقة منكرة وفيها انتقاص أعظم من الذي فَرُّوا منه لخالقهم ﷻ، وذلك أنه من المعلوم بالفطرة السليمة والعقول المستقيمة أن النفي المفصَّل مسبة وإساءة أدب، حتىٰ في حق المخلوق الذي له شأن بين الناس، فلو قلت مثلًا لسلطان في سياق المدح: أنت لست بزبال، ولا كَسَّاح[(١)]، ولا حَجَّام، ولا حائك... إلخ، من ذِكر الأوصاف التي لا تليق بالسلطان؛ لأدبك علىٰ هذا الوصف، ولما اعتبره مدحًا أبدًا، وأنت ترىٰ أنك صادق في وصفك هذا.

وإنما تكون مادحًا له علىٰ الوجه الذي يرضاه من هو في مقامه، إذا أجملت في النفي، فقلت: أنت لست مثل أحدٍ من رعيتك، أنت أعلىٰ منهم وأشرف، ونحو ذلك من الإجمال المناسب للمقام، فإذا أجملت في النفي، أجملت في الأدب[(٢)].

هذا مما دلَّ عليه العقل، ومما يدلُّ عليه أيضًا: أن النفي المحض الذي يصفه به المبطلون من المعطِّلة النفاة، ليس فيه مدح، إنما المدح في نفي شيء يتضمن إثبات كمال ضده، وهذا موضوع القاعدة السادسة بإذن الله وسيأتي هناك تفصيله، ولعل في ما ذُكِرَ كفاية في الإشارة إلىٰ دلالة العقل السليم علىٰ صحة هذه القاعدة.

الأمر الثاني عشر: فوائد الالتزام بالقاعدة.

أما فوائد الالتزام بهذه القاعدة فعديدة، منها:

١. الالتزام بقاعدة النفي المجمل، والإثبات المفصَّل، فيه من التعظيم لله عَزَّوَجَلَّ،

---

(١) الكَسَّاح: الكنَّاس، مأخوذ من الفعل: كَسَح، إذا كَنَس. انظر: المعجم الوسيط (٢/ ٧٨٦).

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٧٠)، الرد علىٰ القائلين بوحدة الوجود (ص٤٤).

ووصفه بما يليق به من صفات الكمال، ونعوت الجلال، وتنزيهه عن النقائص والعيوب من كل وجه.

٢ـ الالتزام بهذه القاعدة، فيه اتباع لطريق الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم-، حيث جاؤوا بالنفي المجمل، والإثبات المفصَّل، وفي اتباع طريقهم والالتزام بهديهم الفلاحُ والنجاحُ في الدنيا والآخرة، وضمانُ السلامة من الزيغ والضلال في العلم والعمل.

٣. الإجمال في النفي له دلالة علىٰ غاية الأدب مع الله عَزَّوَجَلَّ في تنزيهه عن النقائص والعيوب علىٰ وجه الإجمال، وذلك أبلغ في تعظيمه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأكمل في تنزيهه، عكس التفصيل في النفي لغير سبب يقتضيه المقام، فإنه دليل علىٰ سوء الأدب مع الله عَزَّوَجَلَّ، وغاية التنقص لجنابه العظيم تبارك وتعالىٰ.

٤. تطبيق هذه القاعدة الموافقة لنصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة، والفطر السليمة، والعقول المستقيمة، وأقوال الأئمة من سلف هذه الأمة، فيه مخالفة لطريقة المعطِّلة النفاة، الذين جاؤوا بعكس هذه القاعدة، ففصَّلوا في النفي، وأجملوا في الإثبات، زاعمين أن ذلك أبلغ في التنزيه؛ فوقعوا في نقيض قصدهم، من وصف الله عَزَّوَجَلَّ بالنقائص والعيوب، وتعطيله عن صفات كماله ونعوت جلاله التي لا تنبغي لأحد سواه.



[الفرق والطوائف التي زاغت عن سبيل المرسلين]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما مَن زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أُوتوا الكتاب، ومَن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية ونحوهم، فإنهم علىٰ ضد ذلك، يصفونه بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل، ولا يُثبتون إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلىٰ وجودٍ في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات».

الشــرح

لما ذكر المصنف رحمه الله تعالىٰ طريقة السلف في إثبات الصفات، شرع هنا في بيان طريقة مخالفي الرسل، وهم المعطلة علىٰ اختلاف درجاتهم، فقال: «وأمَّا مَن زاغ وحاد عن سبيلهم» يعني: عن سبيل السلف الصالح «من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب» قدم الكفار والمشركين علىٰ أهل الكتاب؛ لأن الفلاسفة كانوا أسبق من اليهود والنصارىٰ، فدخل قول الفلاسفة علىٰ اليهود عن طريق رجل يهودي يسمىٰ (فيلون)، هو الذي أدخل التعطيل علىٰ اليهود، ولذلك لما ذكر العلماء الجعد بن درهم قالوا: إنه أخذ مقالة التعطيل عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت اليهودي ابن أخت لبيد بن الأعصم، وهو اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، واليهود أخذوها عن فلاسفة اليونان.

قوله: «**ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم فإنهم علىٰ ضد ذلك**».

«الصابئة»:

ويمكن الحديث عن الصابئة من خلال الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن لفظ الصابئة جاء في القرآن في موضعين:

الموضع الأول: في موضع مدح.

لأن أوائل الفلاسفة كانوا يقرُّون بوجود الله تعالىٰ، وإنما عُرِف القول بقدم العالم وإنكار وجود الله من عهد أرسطو، فأرسطو هو الذي كان ينكر وجود الله ﷻ.

فالصابئة الذين أثني الله عليهم في القرآن، كانوا أناسًا يعبدون الله تعالىٰ علىٰ غير شريعة، أي علىٰ غير اتباع نبيٍّ بعينه، فهذا قسْمٌ من هؤلاء، وقد ذكرهم الله ﷻ فيمن ذكر من الأصناف الأخرىٰ كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢]، فكانوا يتعبَّدون لله تعالىٰ علىٰ غير شريعة بعينها، وهذا الذي قيل في هذا الصنف من الصابئة: قوم يعبدون الله تعالىٰ علىٰ غير شريعة بعينها، فهؤلاء صنف قد دخلوا في هذا الحال الذي هو حال مدح.

الموضع الثاني: في موضع ذم.

وذمُّوا في مواضع: قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحج: ١٧]، هذه ستة أصناف كما يقول عنها ابن عباس: «الأديان ستة خمسة للشيطان، وواحد للرحمن»(١)، فهذا مقام ذمٍّ لهؤلاء.

---

(١) انظر كتاب الدر المنثور للسيوطي (٦/ ١٦).

فإذًا لفظ الصابئة يطلق أحيانًا ويراد به، الصنف منهم الذين عبدوا الله تعالىٰ علىٰ غير شريعة بعينها، وصنف مذموم وهم الذين كانوا علىٰ دين النمرود.

الأمر الثاني: حال الصنفين.

أما الصنف الأول: الصابئة الموحدون.

الذين كانوا يتعبدون الله علىٰ غير شريعة فقد انتهىٰ هذا الصنف، فلا يكون ولا يعقل أن يكون لهؤلاء وجود أو أمر يُمدحون عليه بعد بعثة النبي ﷺ، إذ إن نبوءة النبي ﷺ كانت عامة لكل الخلق، ولا يسع أحدًا أن يخرج عنها.

أما الصنف الثاني: الصابئة المشركون.

فهم بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين، ونعرف أن إبراهيم عليه السلام دعا النمرود ودعا قومه إلىٰ الإسلام، وكانوا -أي هؤلاء- يبنون الهياكل، ويعبدون الكواكب.

فكان لهؤلاء خطَّان: خط فلسفي، وخط وثني يتخذ من الهياكل أماكن للعبادة، فهناك هيكل للقمر، وهيكل للشمس، وهيكل للزهرة، وهيكل لكل كوكب، فكانوا يعبدون تلك الكواكب. وهم بَقَايَا أَهْلِ دِينِ نمرود والكنعانيين الَّذِينَ صَنَّفَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ فِي سِحْرِهِمْ وهو الرازي الذي نُسب إليه أنه صنف كتابًا في ذلك، وهو كتاب مشهور ومعروف إلىٰ يومنا هذا، واسمه: السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم، حيث صنف مصنفه علىٰ مذهب هؤلاء المشركين عباد الهياكل والكواكب.

الأمر الثالث: أن حران[1] كانت مركز الصابئة.

فإن حران كانت دار الصابئة المشركين[2]، وفيها خلق كثير من الصابئة

---

(١) حَرَّان: بتشديد الراء، بلدة في الجزيرة بين الشام والعراق، وهي مدينة قديمة بين الرها والرقة، وقيل إن هاران عم ابراهيم الخليل عليه السلام عمرها، فسميت باسمه وقيل هاران ثم إنها عربت فقيل حران (معجم البلدان (٢/ ٢٣٥)، معجم ما استعجم (١/ ٤٣٥)، الأنساب (٤/ ٩٦).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (ص٢٨٧).

والفلاسفة بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين المشركين، وكانت الصابئة إلا قليلًا منهم إذ ذاك علىٰ الشرك، وعلماؤهم هم الفلاسفة وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل(١) وكان بها هيكل «العلة الأولىٰ»، هيكل «العقل الأول»، هيكل «النفس الكلية»، هيكل «زحل»، هيكل «المشترىٰ»، هيكل «المريخ»، هيكل «الشمس»، وكذلك «الزهرة»، و«عطارد»، و«القمر». وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم، ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابئة المشركين حتىٰ جاء الإسلام. ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة في دولة الإسلام إلىٰ آخر وقت، ولذا لما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ عنهم ما أخذ من الفلسفة(٢).

الأمر الرابع: عقيدة الصابئة في باب صفات الله تعالىٰ.

ومذهب النفاة من هؤلاء الذين هم فلاسفتهم: أنه ليس له إلَّا صفات سلبية أو إضافية أو مركَّبة منهما، ويقصد بهؤلاء: الذين تلقَّىٰ عنهم الجعد وأخذ منهم الجعد، فقد كانوا أصحاب فلسفة صابئة، وفلاسفة الصابئة كان قولهم في هذه المسائل: عدم إثبات صفات الله تعالىٰ، إذ إن الفلاسفة عمومًا -كما أسلفنا- لا يرون أن هناك وجودًا لله تعالىٰ علىٰ الحقيقة.

وبالتالي يدور كلامهم بين صفات سلبية أو إضافية.

فالسلبية مثل قولهم: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا مباين، ولا، ولا... وتأتي اللاءت اللامتناهية، هذا جانب.

والإضافية مثل قولهم عنه: واجب الوجود، هي عبارات في حقيقتها لا تدل علىٰ أنه له صفة ثابتة، وهي عبارات يُثبتونها، المقصد منها أنه ليس لله عَزَّوَجَلَّ صفات،

(١) الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ (ص٤٨- ٤٩).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (ص٢٨٧- ٢٨٨).

والإضافات عندهم هي أمر لا يتعلق بالذات؛ لأنهم في حقيقتهم لا يريدون إثبات ذاته، بل أمرًا خارج عن الذات كما يقولون: واجب الوجود.

فإذا قلت لهم: ما واجب الوجود؟ قال قائلهم: «واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، ولا قسمة له لا في الكَمِّ، ولا في الكيف، ولا في المعقول، ولا في اللامعقول، ولا في الهيولي، ولا في الصورة، ولا، ولا، ولا...» عبارات منتهاها أنه في الذهن دون الخارج، أنه موجود وجودًا ذهنيًّا في الخيال لا حقيقة له، فهذا كلامهم يقول لك: «واحد بسيط»، وهذه عبارات فلسفية، لا بد لفهمها أن تنظر إلىٰ تفسير معنىٰ الواحد عندهم، فهم لا يقصدون بالواحد الوحدانية، وهكذا معنىٰ البسيط عندهم؟

إذًا قولهم: «واحد بسيط» معناه: أن وجوده وجودٌ مطلقٌ، أي: وجود ذهني، فلو فسرت هذا في عباراتهم لوجدت أن معنىٰ الواحد عندهم: هو الوجود المطلق الذي هو في الخيال لا في الحقيقة.

وهذا هو الستَار الذي استطاع به هؤلاء أن ينشروا كتبهم، ويبثوا مقالاتهم؛ لأن كل حرف وكل كلمة تحتاج إلىٰ قاموس لا يستطيع فهمه إلا من تربىٰ علىٰ أيديهم، فلا يمكن أن يأتيك الواحد منهم ويقول لك مباشرة: إن وجود الله تعالىٰ وجود ذهني لا حقيقة له في الخارج، هذه المسألة لا يمكن أن يقولها صراحة لكن يغلِّفها بغلاف فلسفي وعبارات فلسفية، حتىٰ إذا قرأتها لم تفهم منها حرفًا، فمثلًا ما معنىٰ قولهم: «واحد بسيط لا تكثر فيه»؟! وما معنىٰ «الوجود»؟! وما معنىٰ «لا قسمة له لا في الكَمِّ ولا في الكيف؟! ولا في المعقول ولا في اللامعقول؟! ولا في المتناهي ولا في اللامتناهي؟! ولا في الهيولي ولا في الصورة»؟!

كل هذا الكلام بحاجة إلىٰ قاموس يوضح معنىٰ كل عبارة وماذا تعني.

فإذًا هذا هو أصل كلام هؤلاء، ومن يدرس طريقة الفلسفة، وحبذا لو يقرأ كتاب

ابن تيمية [الرد علىٰ المنطقيين] فقد أشار إلىٰ شيء من تاريخ الفلاسفة، ومن أقوالهم، ومقالاتهم، ومن ضمنهم هؤلاء فلاسفة حران.

الأمر الخامس: تأثير الصابئة علىٰ فرق المعطلة.

قال ابن تيمية: «قيل: إن أرسطو بدل طريقة الصابئة الذين كانوا قبله والذين كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر الذين أثنىٰ عليهم القرآن، فهذا الكلام المنقول عنه يوافق ذلك، وهؤلاء المحرفة المبدلة في هذه الأمة من الجهمية وغيرهم اتبعوا سنن من كان قبلهم من اليهود والنصارىٰ وفارس والروم؛ فغيروا فطرة الله تعالىٰ وبدلوا كتاب الله، والله ﷻ خلق عباده علىٰ الفطرة التي فطرهم عليها، وبعث إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المُكَمَّلَةِ بالشريعة المُنَزَّلَةِ، وهؤلاء بدلوا وغيروا فطرة الله وشرعته، خلقه وأمره»(١).

كان تأثير الصابئة علىٰ فرق المعطلة علىٰ مستويين:

المستوىٰ الأول: علىٰ مستوىٰ الأفراد.

وكان تأثير الصابئة قد ظهر علىٰ شكل أفراد يتلقون قول الصابئة ويعملون علىٰ نشره، ومن هؤلاء:

الجعد بن درهم:

فالجعد بن درهم فيما قيل من أهل «حران» كما ذكر ذلك غير واحد من أهل العلم.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران»(٢).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٠).

(٢) منهاج السنة (٢/ ١٩٢).

وقال ابن عساكر: «وقيل: إنه كان من أهل حران»[(١)].

وقال الذهبي: «وأصله من حران»[(٢)].

فالجعد بن درهم حراني المولد والنشأة، وكان يسكن الجزيرة الفراتية في أول أمره، وعمل في تلك الفترة معلمًا ومؤدبًا لمروان بن محمد لما كان واليًا علىٰ الجزيرة أيام هشام بن عبد الملك[(٣)]، ثم انتقل بعد ذلك إلىٰ دمشق وسكن فيها[(٤)]، ثم هرب من دمشق إلىٰ الكوفة[(٥)].

وإذا كان الجعد قد نشأ بحران وتعلم فيها؛ فيكون الجعد قد أخذ مقالته عن هؤلاء الصابئة الفلاسفة الذين يقولون: إنه ليس للرب إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منهما[(٦)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قال الإمام أحمد: وكان يقال: إنه [أي الجعد] من أهل حران، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات، وكان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة، بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات والأفعال، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب»[(٧)].

ذكر العلماء جملة من الأفكار المنحرفة التي كان الجعد كان ينادي بها ويظهرها ويدعو إليها. ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

---

(١) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥٠).

(٢) تاريخ الإسلام وفيات (١٠١-١٢٠) (٧/ ٣٣٧-٣٣٨).

(٣) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥٠)، تاج العروس (٢/ ٣٢١).

(٤) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥٠)، والبداية (٩/ ٣٥٠).

(٥) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥٠)، والبداية (٩/ ٣٥٠).

(٦) الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ (ص٤٩).

(٧) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٣).

١- إنكاره لصفات الخالق، ولا شك أن جحود صفاته مستلزم لجحود ذاته[(١)].

فأراد الجعد بذلك هدم الأصل الأول من أصلي الدين الذي هو «الإيمان بالله»، فالجعد وأمثاله لا يؤمنون بوجود حقيقي لله تعالىٰ، ويجعلون وجود الله أمرًا مقدرًا في الذهن والخيال لا حقيقة له في الخارج، فلذلك هم لا يصفونه بصفة ثبوتية، ويقتصرون علىٰ وصفه بالصفات السلبية أو الإضافية أو المركبة منهما.

والجعد أول من أحدث ذلك في الإسلام، وقد كان أسبق من الجهم بن صفوان، ولكن الجهم كان له في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي، وكثرة إظهار ذلك، والدعوة إليه؛ ولذلك اشتهر نسبة هذه المقالة إليه[(٢)].

فَقِيل مقالة الجهمية، ولم يُقَل مقالة الجعدية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهاتان الصفتان -أي كلامه ورضاه الذي يتضمن محبته ومشيئته- هما اللتان أنكرهما الجعد بن درهم أول الجهمية، لما زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، إذ لا محبة له ولا رضا؛ ولم يكلم موسىٰ تكليمًا»[(٣)].

٢- إنكاره أن الله يتكلم حقيقة، وهذا إنكار لحقيقة الرسالة[(٤)].

فالصابئة المتفلسفة شيوخ الجعد لا يثبتون وجود الله علىٰ الحقيقة فضلًا أن يثبتوا له صفة الكلام، ولذلك هم يقولون: (إن الله ليس له كلام في الحقيقة، وإن كلام الله اسم لما يفيض علىٰ قلب النبي من «العقل الفعال» أو غيره. و«ملائكة الله» اسم لما يتشكل في نفسه من الصور النورانية، ولهذا يقول هؤلاء إن خاصية النبي

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٥١).

(٢) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٦٣، ١٦٤) بتصرف.

(٣) الاستقامة (١/ ٢١٥).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٥٠).

التخييل[١]، وإن ما جاء به النبي ليس كلامًا لله علىٰ الحقيقة، وإنما هو تخييل للحقائق لينتفع به الجمهور، لا أنه بَيَّنَ به الحق، ولا هدىٰ به الخلق ولا أوضح به الحقائق[٢].

٣- إنكاره محبة الله لأحد من عباده، وبالتالي أنكر أن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وهو يريد بذلك الطعن في نبي الله إبراهيم الخليل إمام الحنفاء، ولا غرابة في ذلك فأئمة الجعد هم الصابئة المشركون عباد الكواكب، وهؤلاء هم أعداء إبراهيم الخليل عليه السلام إمام الحنفاء، وهم ينكرون في الحقيقة أن يكون إبراهيم خليلًا[٣]، بل إن هؤلاء يقولون إن الله لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ، فلا يحب الربُّ عبدَه، ولا يحب العبدُ ربَّه.

وهدفهم هو التعطيل والجحود؛ لأن إنكار محبة العبد ربه هو في الحقيقة إنكار لكونه إلها معبودًا.

كما أن إنكار محبته لعبده يستلزم إنكار مشيئته وهو يستلزم إنكار كونه ربًّا خالقًا، فصار إنكار المحبة مستلزمًا لإنكار كونه رب العالمين، ولكونه إله العالمين، وهذا هو قول أهل التعطيل والجحود[٤]؛ ولذا أطلق إمام المعطلة الجعد بن درهم القول بأن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا[٥].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان الجعد بن درهم من أهل حران، وكان فيهم بقايا من الصابئين والفلاسفة -خصوم إبراهيم الخليل عليه السلام - فلهذا أنكر تكليم موسىٰ وخلة إبراهيم، موافقةً لفرعون ونمرود، بناءً علىٰ أصل هؤلاء النفاة، وهو أن الرب تعالىٰ لا يقوم به كلام، ولا يقوم به محبة لغيره، فقتله المسلمون، ثم انتشرت

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٥١، ٣٥٢).

(٢) ذم الكلام (ص٣٠٦).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦٧، ٦٩).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٧٣)، منهاج السنة (٥/ ٣٢٢).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٧١).

مقالته فيمن ضل من هذا الوجه، والمحبة متضمنة للإرادة، ومسألة الكلام والإرادة ضل فيهما طوائف»[(١)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وكان أول من أنكر المحبة الجعد بن درهم، فضحىٰ به خالد بن عبد الله القسري، وقال: «ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يكلم موسىٰ تكليمًا، ولا اتخذ إبراهيم خليلًا، تعالىٰ الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا» ثم نزل فذبحه. فإن الخلة من توابع المحبة، فمن كان من أصله أن الله لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ؛ لم يكن للخلة عنده معنىٰ[(٢)].

٤- من بدع الجعد معارضته للنصوص بالعقليات، وهو أول من أحدث هذه البدعة، وفتح بابًا من أبواب الشر علىٰ المسلمين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها علىٰ قولهم، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم... وأولهم الجعد بن درهم»[(٣)].

فأول ما ظهر علم الكلام في الإسلام بعد المائة الأولىٰ، من جهة الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ثم صار إلىٰ أصحاب عمرو بن عبيد، كأبي الهذيل العلاف وأمثاله[(٤)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٧٥، ١٧٦)، وانظر منهاج السنة (٣/ ١٦٥، ١٦٦).
(٢) منهاج السنة (٥/ ٣٢١، ٣٢٢)، وانظر كتاب: مدارج السالكين (١/ ٩٢).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٤).
(٤) منهاج السنة (٨/ ٥).

فالجعد هو مشعل نار هذه الفتنة، وعلم الكلام جَرَّ علىٰ المسلمين الكثير من البلايا والمحن والفتن التي لا نزال إلىٰ يومنا هذا نعاني منها.

٥- من بدع الجعد إنكاره للقدر.

فقد ذكره البغدادي في عداد القدرية حيث قال: «ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم»(١).

وذكر أن الحمارية من القدرية قد تأثروا ببعض أفكار الجعد في هذه المسألة فقال: «وأخذوا من جعد بن درهم الذي ضحىٰ به خالد بن عبد الله القسري قوله بأن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلًا لا فاعل لها»(٢).

الجهم بن صفوان:

فالجهم كان تلميذًا للجعد بن درهم، ومن خاصته بحيث لم يشتهر بين تلاميذ الجعد سواه.

قال البخاري: «قال قتيبة بن سعيد: بلغني أن جهمًا كان يأخذ الكلام من الجعد بن درهم»(٣)، فالجعد إذًا هو الشيخ الأساسي للجهم بن صفوان.

وذكر بعض المؤرخين أن الجهم لقي الجعد في الكوفة، بعد ما هرب الجعد من بني أمية، حيث نص ابن كثير أن الجعد «أقام بدمشق حتىٰ أظهر القول بخلق القرآن، فطلبته بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة، فلقيه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق (ص١٨-١٩).

(٢) الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٧٨-٢٧٩).

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (ص٨)، وذكره كذلك السمعاني في الأنساب (١/ ٤٦٨).

القول منه»[(١)].

يقول شيخ الإسلام: «فإن جهمًا أول من ظهرت عنه بدعة نفي الأسماء والصفات، وبالغ في نفي ذلك، فله في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي والابتداء بكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه، وإن كان الجعد بن درهم قد سبقه إلىٰ بعض ذلك»[(٢)].

وبين شيخ الإسلام أن «... أصل قولهم هذا مأخوذ من المشركين والصابئة من البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون أن الرب ليس له صفة ثبوتية أصلًا»[(٣)].

وذكر في موضع آخر أن إسناد جهم في مقالاته متلقىٰ من الصابئة الفلاسفة، والمشركين البراهمة، واليهود السحرة[(٤)].

الفارابي:

فَأَبُو نَصْرٍ الْفَارَابِيُّ دَخَلَ حَرَّانَ وَأَخَذَ عَنْ فَلَاسِفَةِ الصَّابِئِينَ تَمَامَ فَلْسَفَتِهِ».

والفارابي هو أول من ترجم كتب أرسطو، وأرسطو هو أول الفلاسفة القائلين بِقِدَمِ العالم، فقد أخذ الفارابي كتب أرسطو وترجمها إلىٰ العربية، وحاول أن يصبغها بصبغة الإسلام.

فالفارابي معروف تاريخه أنه من الفلاسفة الزنادقة، وكما يقول ابن كثير: «إن كان مات علىٰ ما كان عليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»؛ فهو أول من ترجم كتب أرسطو وصبغها بصبغة إسلامية، وابن سينا تأثر بالفارابي في هذه المسألة،

(١) البداية والنهاية (٩/ ٤٠٥).
(٢) مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام (١٢/ ١١٩).
(٣) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٠/ ٩٧).
(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية (٦/ ٥١).

فأول من ترجم كتب هذا الملحد من ملاحدة اليونان الذي كان ينكر وجود الله تعالىٰ؟ وهو أول من قال بِقِدَمِ العالم، وأراد بهذا أن يخضع الإسلام للفلسفة.

فالفارابي دخل حران وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته، وهذا يشير إلىٰ استمرار هذه المدرسة حتىٰ عهد الفارابي، فالفارابي كان متأخرًا، ومع ذلك ما زال في حران من يدعو إلىٰ تلك الفلسفات.

المستوىٰ الثاني: مستوىٰ انتشار أفكار الصابئة.

قال ابن تيمية: «وأنه بعد ذلك أواخر المائة الثانية وقبلها وبعدها اجتُلبت كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصارىٰ، وعربت وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل أرسطو وذويه، ظهر في ذلك الزمان الخرمية، وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا في الباطن يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين، وبعض دين المجوس، كما أخذوا عن هؤلاء كلامهم في العقل والنفس، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم في النور والظلمة، وكسوا ذلك عبارات وتصرفوا فيه وأخرجوه إلىٰ المسلمين، وكان من القرامطة الباطنية في الإسلام ما كان، وهم كانوا يميلون كثيرًا إلىٰ طريقة الصابئة المبدلين، وفي زمنهم صنفت رسائل إخوان الصفا، وذكر ابن سينا أن أباه كان من أهل دعوتهم من أهل دعوة المصريين منهم، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها، قال ابن سينا وبسبب ذلك اشتغلت في الفلسفة لكونهم كانوا يرونها، وظهر في غير هؤلاء من التجهم ما ظهر، وظهر بذلك تصديق ما أخبر به النبي ﷺ كما ثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القُذَّةِ بالقُذَّةِ حتىٰ لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه**»، قالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارىٰ؟ **قال:** «**فمن؟**»[(١)]. وروىٰ البخاري في صحيحه عن أبي هريرة عن

(١) رواه البخاري: كتاب الاعتصام (٨/ ١٥١)، ورواه مسلم، كتاب العلم (٦).

النبي ﷺ أنه قال: «**لا تقوم الساعة حتىٰ تأخذ أمتي مأخذ القرون شبرًا بشبر وذراعا بذراع**» فقيل: يا رسول الله، فارس والروم؟ قال: «**فمن الناس إلا أولئك؟**»[(١)].، ومعلوم أن أهل الكتاب أقرب إلىٰ المسلمين من المجوس والصابئين والمشركين فكان أول ما ظهر من البدع فيه شبه من اليهود والنصارىٰ.

والنبوة كل ما ظهر نورها انطفت البدع، وهي في أول الأمر كانت أعظم ظهورًا فكان إنما يظهر من البدع ما كان أخف من غيره، كما ظهر في أواخر عصر الخلفاء الراشدين بدعة الخوارج والتشيع، ثم في أواخر عصر الصحابة ظهرت القدرية والمرجئة، ثم بعد انقراض أكابر التابعين ظهرت الجهمية، ثم لما عربت كتب الفرس والروم ظهر التشبه بفارس والروم.

وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس إلىٰ المسلمين، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم إلىٰ المسلمين، فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان، مع ما أظهروه من التشيع، وكانت قرامطة البحرين أعظم تعطيلًا وكفرًا، كفرهم من جنس كفر فرعون بل شر منه»[(٢)].

قوله: «والمتفلسفة»:

أولًا: التعريف بكلمة فلسفة والمقصود بهم.

١- التعريف بكلمة فلسفة.

«الفلسفة اسم جنس لمن يُحِبُّ الحكمة ويُؤْثِرُها.

وأصل كلمة «فلسفة»: هي كلمة يونانية مكونة من جزأين (فيلو) بمعنىٰ: محب أو بيت، و(سوفيا) بمعنىٰ: الحكمة، فالفلسفة معناها: محبة الحكمة، أو بيت

---

(١) رواه أحمد في مسنده برقم (٨٣٠٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٨).

الحكمة، والفلاسفة: هم الحكماء أو محبو الحكمة، هذا هو المعنىٰ العربي للفلسفة.

٢- المقصود بهم هنا.

المعنىٰ الأعم:

وقد صار هذا الاسم في عُرْفِ كثير من الناس مختصًّا بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلىٰ ما يقتضيه العقل في زعمه، ففي الأمور الشرعية قد عُرِفَ الفلاسفة بمخالفة الرسل، وأنهم يأخذون دينهم من عقولهم.

المعنىٰ الأخص:

وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو، وهم المَشَّاؤُون خاصة، وهم الذين هذَّب ابن سينا طريقتهم وبسطها وقررها. وهي التي يعرفها -بل لا يعرفُ سواها- المتأخرون من المتكلمين»[(١)].

فعندما تُطلق كلمة فلاسفة، فالمراد نوع من الفلاسفة، وهم الفلاسفة المشَّاؤون، وسموا بذلك؛ لأن أرسطو كان يُعَلِّمهم وهو يمشي.

والفلاسفة كانوا في الأصل علىٰ نوعين:

النوع الأول: الفلاسفة المتألهة.

فهناك نوع يسمىٰ الفلاسفة المتألهة: وهم يعبدون الله تعالىٰ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد ذكر محمد بن يوسف العامري -وهو من المصنفين في مذاهبهم- أن قدماءهم دخلوا الشام وأخذوا عن أتباع الأنبياء داود وسليمان، وأن فيثاغورس -معلم سقراط- أخذ عن لقمان الحكيم، وسقراط هو

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٥٧).

معلم أفلاطون، وأفلاطون معلم أرسطو»[(١)].

النوع الثاني: الفلاسفة الدهريون.

فمن الفلاسفة نوع يسمىٰ الفلاسفة الدهريين، وهم الذين يُنكرون وجود الله تعالىٰ، وهؤلاء هم الذين غلب عليهم إطلاق الفلاسفة، وأول مَن أنكر وجود الله، وزعم قِدَم العالم هو أرسطو؛ فهو زعيم هؤلاء الفلاسفة.

قال ابن تيمية: «وأتباع أرسطو من الأولين أشهرهم ثلاثة: برقلس، والإسكندر الإفرديوسي، وثامسطيوس صاحب الشروح والترجمة، وإذا قال الرازي في كتبه: «اتفقت الفلاسفة»؛ فهم هؤلاء، وإلا فالفلاسفة طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والإلهيات وفي الهيئة أيضًا، وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقدم العالم أرسطو»[(٢)].

وكان أرسطو يسمىٰ: المعلم الأول، والفارابي هو الذي أدخل هذه الفلسفة علىٰ المسلمين، وكان يسمىٰ المعلم الثاني، وكان قد جلب هذه الفلسفة من بلد (حران)، ومعلوم أن الجعد بن درهم كان من أهل (حران)، وحران: هي مكان الفلاسفة الصابئة.

ثانيًا: عقائدهم في الإلهيات.

أما الفلاسفة فإن إيمانهم بالله تبارك وتعالىٰ لا يكاد يتعدىٰ الإيمان بوجوده المطلق، -أي بوجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة-، وأما ما عدا ذلك فلا يكادون يتفقون علىٰ شيء، فالمباحث العقدية عندهم من أسخف وأفسد ما قالوا به.

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (١/ ٣٣٤/ ٣٣٧).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (١/ ٣٣٤/ ٣٣٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلًا عن أن تكون قضايا صادقة»[١].

ويتجلىٰ فساد معتقد الفلاسفة في الله أكثر عندما نعرض لك بعض أقوالهم في ذات الله وصفاته.

فالفلاسفة يطلقون علىٰ الله مسمىٰ (واجب الوجود)، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصوره للعلم الضروري بفساده.

فالتوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، ويقولون بدلًا من ذلك: (إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم)، وجعلوا كل ذلك أمورًا عدمية.

ودفعهم إلىٰ ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله، وفساد هذا القول جلي واضح.

فالله وصف نفسه بالصفات، ووصفه بها رسوله ﷺ وثبت ذلك في الكتاب والسنة نقلًا.

كما أن العقل يشهد بفساد قولهم، فإن تعدد الصفات لم تقل لغة ولا شرع ولا عقل سليم إنه يوجب تركيب الموصوف إلا عند الفلاسفة[٢].

ومن شنيع كلامهم كذلك زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، فهو عندهم لا يعرف عين موسىٰ، ولا عيسىٰ، ولا محمدًا عليهم الصلاة والسلام، فضلًا عن الوقائع التي قصها القرآن وغيرها من أمور المخلوقات. وفساد هذا القول واضح

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (ص١١٤).

(٢) انظر الرد علىٰ المنطقيين (ص٣١٤).

جلي في النقل والعقل.

أما النقل فالله يقول: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الأنعام ٥٩]. وكذا العقل أيضًا شاهد بفساد هذا المعتقد، فكيف يجهل الله أمورًا سيرها بأمره وأجراها بقدره وأخبر عنها في كتابه[(١)].

ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار؛ لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله، وما دروا أنهم بهذا جعلوا الإنسان الفاعل بالاختيار أكمل من الله الفاعل بالطبع علىٰ حد زعمهم. وهذا القول مردود بقول الله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص ٦٨]. ومردود بالعقل لأن الله هو أكمل الفاعلين فكيف يُشبَّه فعله بفعل الجماد.

والفلاسفة يدأبون حتىٰ يثبتوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نَعْتَ، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السموات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة علىٰ فعل، ولا يعلم شيئًا.

ولا شك أن الذي كان عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون من هذا، فعباد الأصنام كانوا يثبتون ربًّا خالقًا عالـمًا قادرًا حيًّا، وإن كانوا يشركون معه في العبادة.

ففساد أقوال الفلاسفة في الله لا يضاهيه فساد، وسنعرض لأقوالهم في أسماء الله وصفاته فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

فهذا ما عند هؤلاء من خبر الإيمان بالله عَزَّ وَجَلَّ.

ثالثًا: عقائدهم في الملائكة.

---

(١) انظر الرد علىٰ المنطقيين (ص٤٦١).

«وأما الإيمان بالملائكة فهم لا يعرفون الملائكة، ولا يؤمنون بهم. وإنما الملائكة عندهم ما يتصوره النبيُّ بزعمهم في نفسه من أشكال نُورانِية، هي العقول عندهم، وهي مجرَّدات ليست داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوق السموات ولا تحتها، ولا هي أشخاص تتحرك، ولا تصعد، ولا تنزل، ولا تدبِّر شيئًا، ولا تتكلم، ولا تكتب أعمال العبد، ولا لها إحساس ولا حركة البتة، ولا تنتقل من مكان إلىٰ مكان، ولا تُصَفُّ عند ربها، ولا تصلي، ولا لها تصرف في أمر العالم البتة، فلا تقبض نفس العبد، ولا تكتب رزقه وأجله وعمله، ولا عن اليمين وعن الشمال قعيد، كل هذا لا حقيقة له عندهم البتة.

وربما تقرب بعضهم إلىٰ الإسلام، فقال: الملائكة هي القوىٰ الخَيِّرة الفاضلة التي في العبد، والشياطين هي القوىٰ الشريرة الرَّديئة، هذا إذا تقربوا إلىٰ الإسلام وإلىٰ الرسل.

رابعًا: عقائدهم في الكتب.

وأما الكتب فليس لله عندهم كلام أنزله إلىٰ الأرض بواسطة الملك، فإنه ما قال شيئًا، ولا يقول، ولا يجوز عليه الكلام. ومن تقرب إليهم ممن ينتسب للمسلمين يقول: الكتب المنزلة فَيْضٌ فاضَ من العقل الفَعَّال علىٰ النفس المستعدة الفاضلة الزكية، فتصورت تلك المعاني، وتشكلت في نفسه بحيث توهم أصواتًا تخاطبه، وربما قَوِيَ الوهم حتىٰ يراها أشكالا نورانية تخاطبه، وربما قوي ذلك حتىٰ يُخَيِّلها لبعض الحاضرين، فيرونها ويسمعون خطابها، ولا حقيقة لشيء من ذلك في الخارج.

خامسًا: عقائدهم في الرسل.

وأما الرسل والأنبياء فللنبوة عندهم ثلاث خصائص، من استكملها فهو نبيٌّ:

أحدها: قوة الحدس، بحيث يدرك الحد الأوسط بسرعة.

الثانية: قوة التخيل والتخييل، بحيث يتخيل في نفسه أشكالًا نورانية تخاطبه، ويسمع الخطاب منها، ويخيلها إلىٰ غيره.

الثالثة: قوة التأثير بالتصرف في هَيُولىٰ العالم. وهذا يكون عنده بتجرد النفس عن العلائق، واتصالها بالمفارقات، من العقول والنفوس المجردة.

وهذه الخصائص تحصل بالاكتساب؛ ولهذا طلبَ النبوة من تصوف علىٰ مذهب هؤلاء كابن سبعين، وابن هود، وأضرابهم. والنبوة عند هؤلاء صنعةٌ من الصنائع، بل من أشرف الصنائع، كالسياسة، بل هي سياسة العامة، وكثير منهم لا يرضىٰ بها، ويقول: الفلسفة نبوة الخاصة. والنبوة: فلسفة العامة.

سادسًا: عقائدهم في اليوم الآخر.

وأما الإيمان باليوم الآخر فهم لا يقرون بانفطار السموات، وانتثار الكواكب، وقيامة الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأوجد هذا العالم بعد عدمه.

فلا مبدأ عندهم، ولا معاد، ولا صانع، ولا نبوة، ولا كتب نزلت من السماء تكلم الله بها، ولا ملائكة تنزلت بالوحي من الله تعالىٰ.

فدين اليهود والنصارىٰ بعد النسخ والتبديل خير من دين هؤلاء.

وحَسبُكَ جهلًا بالله تعالىٰ، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، من يقول: إنه سبحانه لو عَلِمَ الموجودات لَحِقَهُ الكلال والتعب، واستكمل بغيره. وحسبك خذلانًا، وضلالًا وعمىٰ السيرُ خلف هؤلاء، وإحسان الظن بهم، وأنهم أولو العقول»[١].

سابعًا: المبادئ الفلسفية جميعها تقوم علىٰ أصلين.

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٦١-٢٦٢).

والذي ينبغي معرفته أن الفلاسفة لا يؤمنون بوجود الله حقيقة، ولا يؤمنون بوحي ولا نبوة ولا رسالة، وينكرون كل غيب، فالمبادئ الفلسفية جميعها تقوم علىٰ أصلين هما:

الأصل الأول: أن الأصل في العلوم هو عقل الإنسان، فهو عندهم مصدر العلم.

الأصل الثاني: أن العلوم محصورة في الأمور المحسوسة المشاهدة فقط.

فتحت الأصل الأول أبطلوا الوحي، وتحت الأصل الثاني أبطلوا الأمور الغيبية بما فيها الإيمان بالله واليوم الآخر.

وقد تسلَّط الفلاسفة علىٰ المسائل الاعتقادية، وزعموا أنها مجرد أوهام وخيالات لا حقيقة لها ولا وجود لها في الخارج، فلا الله موجود حقيقة، ولا نبوة ولا نبي علىٰ التحقيق، ولا ملائكة، ولا جنة ولا نار، ولا بعث ولا نشور.

ثامنًا: أصنافهم.

وهم ينقسمون إلىٰ قسمين:

القسم الأول: أهل فلسفة محضة كالفارابي، والكندي، وابن رشد الحفيد[(١)].

القسم الثاني: أهل فلسفة باطنية وتنقسم إلىٰ قسمين:

الأول: فلسفة باطنية إسماعيلية قرمطية كابن سينا، وإخوان الصفا[(٢)].

الثاني: فلسفة صوفية اتحادية كابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض.

وقوله: «**والجهمية**».

أولًا: مصطلح الجهمية.

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣، ٥٢٤).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

مصطلح الجهمية: يُطلق عند العلماء ويراد به أحد الأمرين:

الأمر الأول: **الإطلاق الخاص، فالمقصود به**: الجهمية الفرقة بعينها، أي أتباع الجهم بن صفوان.

الأمر الثاني: **أو الإطلاق العام، والمقصود به**: الجهمية المقالة، ويشمل ذلك مع الجهمية غيرهم من الفرق الذين شاركوا الجهمية في مقالة تعطيل الصفات كالمعتزلة والكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم.

ثانيًا: درجات الجهمية.

قال ابن تيمية: «الجهمية علىٰ ثلاث درجات:

فشرها الغالية: الذين ينفون أسماء الله وصفاته، وإن سموه بشيء من أسمائه الحسنىٰ قالوا: هو مجاز، فهو في الحقيقة عندهم ليس بحيٍّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا تكلم ولا يتكلم، وكذلك وصف العلماء حقيقة قولهم، كما ذكره الإمام أحمد فيما أخرجه في الرد علىٰ الزنادقة والجهمية:

قال: فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يُثبتون شيئًا، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية، فإذا قيل لهم: فمن تعبدون؟ قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق.

فقلنا: فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق، هو مجهول لا يعرف بصفة؟

قالوا: نعم. قلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تُثبتون شيئًا، إنَّما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تُظهرون.

فقلنا لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسىٰ.

قالوا: لم يتكلم ولا يتكلم؛ لأنَّ الكلام لا يكون إلَّا بجارحة، والجوارح عن الله منتفية، وإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد النَّاس تعظيمًا لله، ولا يعلم أنهم

إنَّما يعود قولهم إلىٰ ضلالة وكفر.

وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب «الإبانة» باب الرد علىٰ الزنادقة الجهمية، في نفيهم علم الله وقدرته، قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾، وقال تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦ﴾، وقال سبحانه: ﴿فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾، وذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه، وقال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، وذكر تعالىٰ القوة فقال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾، وقال: ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ ۝٥٨﴾، وقال سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾.

وزعمت الجهمية والقدرية أن الله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهار نفي ذلك فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا: لا علم ولا قدرة لله، فقد قالوا: إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم.

قال: وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل؛ لأنَّ الزنادقة قال كثير منهم: ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك، فأتت بمعناه، وقالت: إن الله عَزَّوَجَلَّ عالم قادر حي سميع بصير من طريق التَّسمية، من غير أن تثبت له علمًا أو قدرةً أو سمعًا أو بصرًا.

وكذلك قال في كتاب «المقالات»: الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمىٰ العمين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه- لا صفات له، وإنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عِزَّة له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالىٰ التي وصف بها نفسه.

قال: «وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم

صانعًا لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قدير، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول: عين لم يزل، ولم يزيدوا علىٰ ذلك، غير أن هؤلاء -الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات- لم يستطيعوا أن يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه فنفوا أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تُظهره من ذلك ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك.

قال: وقد أفصح بذلك رجل يُعرف بابن الإيادي، كان ينتحل قولهم، فزعم أن الباري عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة.

وهذا القول الذي هو قول الغالية النفاة للأسماء حقيقة هو قول القرامطة الباطنية، ومن سبقهم من إخوانهم الصابئة الفلاسفة.

والدرجة الثَّانية من التجهم: هو تجهم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنىٰ في الجملة، لكن ينفون صفاته، وهم -أيضًا- لا يُقرون بأسماء الله الحسنىٰ كلها علىٰ الحقيقة، بل يجعلون كثيرًا منها علىٰ المجاز، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون.

وأمَّا الدرجة الثالثة: فهم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية، لكن فيهم نوعًا من التجهم، كالذين يُقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة، لكن يَرُدُّون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية، أو غير الخبرية، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها، ومن هؤلاء من يُقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث، ومنهم من يُقِرُّ بالصفات الواردة في الأخبار -أيضًا- في الجملة، لكن مع نفي لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري

وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلىٰ أهل السنة المحضة أقرب منهم إلىٰ الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلىٰ الجهمية أقرب منهم إلىٰ أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعًا عظيمًا فيما يُثبتونه من الصفات، وأعظم من منازعتهم سائر أهل الإثبات فيما ينفون.

وأمَّا «المتأخرون» فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر، وقدموهم علىٰ أهل السنة والإثبات، وخالفوا أوليهم، ومنهم من يتقارب نفيه وإثباته، وأكثر النَّاس يقولون: إن هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه من النفي والإثبات»[(١)].

وعليه يُعلم أن لفظ الجهمية يُطلق أحيانًا علىٰ وجه أخصَّ، وأحيانًا يُطلق علىٰ وجه أعمَّ، فمثلًا ابن كثير يكتب في الرد علىٰ الجهمية، وهو لا يعني الفرقة بعينها أتباع الجهم، وإنما يريد كذلك المعتزلة، ويريد كذلك الكُلَّابِيَّة، وأحيانًا يريد معهم الأشاعرة، والماتريدية.

وقوله: «**والقرامطة الباطنية**».

أصل تسميتهم:

والقرامطة من الباطنية، وهم ينتسبون إلىٰ حمدان بن الأشعث الذي كان يلقب بقرمط؛ لقرمطة في خطه أو خَطْوِه[(٢)].

أصل نشأتهم:

القرامطة تَدَّعِي النسبة إلىٰ إسماعيل بن جعفر الصادق، وكانت بداية ظهورهم

---

(١) التسعينية (١/ ٢٦٤ -٢٧٩).

(٢) انظر: الفَرْق بين الفِرَق (٢٨١، ٢٩٣)، المنتظم لابن الجوزي (٥/ ١١٠، ١١١).

في عام (٢٧٨هـ)، في عهد الخليفة العباسي المعتضد أحمد بن الموفق طلحة[١].

وقد ملك القرامطة الأحساء والبحرين وعمان وبلاد الشام، وحاولوا ملك مصر ففشلوا، واستمرت دولتهم حتىٰ سنة (٤٦٦هـ)، حيث قضىٰ عليها عبيد الله بن علي محمد عبد القيسي بمساعدة ملك شاه السلجوقي[٢].

وأما تسميتهم بالباطنية فلأنهم ادعوا أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن، تجري مجرىٰ اللب من القشر، وكان ظاهرهم التشيع لآل البيت والانتساب إلىٰ محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وحقيقتهم الإلحاد والإباحية وهدم الأخلاق والقضاء علىٰ الدولة الإسلامية.

أصول معتقداتهم:

يمكن النظر لأصول معتقداهم بعدة اعتبارات.

الاعتبار الأول: الأصل الخرمي.

قال ابن القيم رحمه الله تعالىٰ: «ومن شر طوائف المجوس الذين لا يُقرُّون بصانع ولا معاد ولا حلال ولا حرام، الخُرَّمِيَّةُ أصحاب بابك الخرمي، وعلىٰ مذهبهم طوائف القرامطة والإسماعيلية والنصيرية والدرزية، وسائر العبيدية الذين يسمون أنفسهم الفاطمية، وهم من أكفر الكفار، وهؤلاء لا يتقيدون بدين من ديانات العالم، ولا بشريعة من الشرائع»[٣].

قال ابن تيمية: «وأنه بعد ذلك أواخر المائة الثانية وقبلها وبعدها اجتُلِبت كتب

---

(١) الكامل في التاريخ لـ/ ابن الأثير (٦/ ٣٦٣).

(٢) انظر: وَجَاءَ دَوْرُ المجوسِ (١/ ٧٠، ٧١) لـ/ عبد الله محمد الغريب، علمًا بأن بعض معتقدات القرامطة قد اختلطت بمعتقدات فرق باطنية؛ كالنصيرية والدرزية، ولا تزال بعض هذه الأفكار موجودة إلىٰ الآن في بعض البلاد.

(٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم - (٢/ ٢٤٧).

اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصارىٰ، وعُرِّبَت، وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل أرسطو وذويه، ظهر في ذلك الزمان الخرمية، وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا في الباطن يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين، وبعض دين المجوس، كما أخذوا عن هؤلاء كلامهم في العقل والنفس، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم في النور والظلمة، وكسوا ذلك عبارات وتصرفوا فيه وأخرجوه إلىٰ المسلمين، وكان من القرامطة الباطنية في الإسلام ما كان، وهم كانوا يميلون كثيرًا إلىٰ طريقة الصابئة المـُبدلين، وفي زمنهم صُنِّفت رسائل إخوان الصفا، وذكر ابن سينا أن أباه كان من أهل دعوتهم من أهل دعوة المصريين منهم، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها، قال ابن سينا: وبسبب ذلك اشتغلتُ في الفلسفة لكونهم كانوا يرونها، وظهر في غير هؤلاء من التجهم ما ظهر»، إلىٰ أن قال: «لما عُرِّبَت كتب الفرس والروم؛ ظهر التشبه بفارس والروم.

وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس إلىٰ المسلمين، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم إلىٰ المسلمين؛ فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركَّبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان، مع ما أظهروه من التشيُّع، وكانت قرامطة البحرين أعظم تعطيلًا وكفرًا، كفرهم من جنس كفر فرعون بل شر منه»[(١)].

الاعتبار الثاني: الاعتبار الرافضي الشيعي.

فالقرامطة كانوا ينتسبون إلىٰ التشيُّع فكانوا يلبسون لباسه، فقد كان التشيع لم يزل يتطور بتطرفه وتشيعه، حتىٰ صار ملجأ لكل من يريد أن يحارب الإسلام والمسلمين، فقد دخل في الرافضة أهل الزندقة والإلحاد من «النصيرية»، و«الإسماعيلية»، وأمثالهم من الملاحدة «القرامطة»، وغيرهم ممن كان بخراسان

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٧٨).

والعراق والشام وغير ذلك[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكانت محنة الإمام أحمد سنة عشرين ومائتين، وفيها شرعت القرامطة الباطنية يُظهرون قولهم، فإن كتب الفلاسفة قد عُرِّبَت وعرف الناس أقوالهم، فلما رأت الفلاسفة أن القول المنسوب إلىٰ الرسول ﷺ وأهل بيته هو هذا القول الذي يقوله المتكلمون الجهمية ومن اتبعهم، ورأوا أن هذا القول الذي يقولونه فاسد من جهة العقل؛ طمعوا في تغيير الملة، فمنهم من أظهر إنكار الصانع، وأظهر الكفر الصريح، وقاتلوا المسلمين، وأخذوا الحجر الأسود، كما فعلته قرامطة البحرين»[(٢)].

الاعتبار الثالث: الاعتبار الفلسفي.

قولهم في الإلهيات يشاركون فيه قول الثنوية من جهة، وقول الفلاسفة من جهة أخرىٰ؛ فالقرامطة لم يُثبتوا لله اسمًا ولا صفة، كما سيأتي بيانه عند الكلام عن عقيدتهم في الإلهيات.

ويقول أبو حامد الغزالي معلقًا علىٰ مذهبهم في المعاد: «فهذا مذهبهم في المعاد، وهو بعينه مذهب الفلاسفة، وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة، فكل واحد نصر مذهبهم طمعًا في أموالهم وخلعهم واستظهارًا باتباعهم لما كان قد ألفه في مذهبه؛ فصار أكثر مذهبهم موافقًا للثنوية والفلاسفة»[(٣)].

وقال أيضًا في التعليق علىٰ مذهبهم في النبوات: «وهذه المذاهب مستخرجة من

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٥٢٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٥٨).

(٣) فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي- (ص٤٤).

مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير»[١].

فصار أكثر مذهبهم موافقًا للثنوية والفلاسفة في الباطن، وللروافض والشيعة في الظاهر، وغرضهم بهذه التأويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة عن نفوس الخلق حتىٰ تبطل به الرغبة والرهبة، ثم ما أوهموه وهذوا به لا يُفهم في نفسه ولا يؤثر في ترغيب وترهيب[٢].

معتقداتهم:

كان القرامطة يجمعون بين الانحراف العقدي والدعوة للانحلال الخلقي.

ففي الجانب العقدي:

قال شيخ الإسلام مبينًا كفر القرامطة: «وأما هؤلاء القرامطة فإنهم في الباطن كافرون بجميع الكتب والرسل، ويُخفون ذلك ويكتمونه عن غير من يثقون به، لا يظهرونه كما يظهر أهل الكتاب دينهم».

ثم يقول شيخ الإسلام بعد عرضه لعقائدهم: «فكيف بالقرامطة الباطنية الذين يُكفرهم أهل الملل كلها من المسلمين واليهود والنصارىٰ»[٣].

وقال أيضًا: «فهؤلاء القرامطة في الباطن، والحقيقة أنهم أكفر من اليهود والنصارىٰ، وأما في الظاهر فيَدَّعُون الإسلام»[٤].

وكان غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية أن يبقوا في ظلمة الجهل وضلال الكفر، لا يعرفون الله ولا يذكرونه[٥].

---

(١) المصدر: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي- (ص٤٠).

(٢) فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي- (ص٤٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٤١).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٤٢).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤٨). بتصرف.

ومعتقدهم في الإلهيات:

تارة يقولون بقول الثنوية: أنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني، واسم العلة السابق واسم المعلول التالي، وأن السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه، وقد يسمىٰ الأول عقلًا والثاني نفسًا، ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل، والثاني بالإضافة إليه ناقص لأنه معلوله»(١).

وتارة يقولون بقول الفلاسفة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقرامطة الذين قالوا: لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم مريد، قالوا لأن في الإثبات تشبيهًا بما تثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه له بما ينفي عنه هذه الصفات»(٢).

فالقرامطة لم يُثبتوا له اسمًا ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه؛ إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها.

ولهذا كانت «القرامطة الباطِنية» من أعظم الناس شركًا وعبادةً لغير الله؛ إذ كانوا لَا يعتقِدون فِي إلههم أنه يسمع أو يبصِر أو يُغني عنهم شيْئًا.

ومعتقدهم في النبوات: المنقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة، وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه -من السابق بواسطة التالي- قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات، كما قد يتفق ذلك

---

(١) التنبيه والرد علىٰ أهل البدع لأبي الحسين محمد الملطي.
(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

لبعض النفوس الزكية في المنام حتىٰ تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل إما صريحًا بعينه أو مدرجًا تحت مثال يناسبه مناسبة ما فتفتقر فيه إلىٰ التعبير، إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اليقظة فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس علىٰ سطوح الأجرام السفلية.

وزعموا أن جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه ورمز إليه، لا أنه شخص متجسم متركب عن جسم لطيف أو كثيف يناسب المكان حتىٰ ينتقل من علو إلىٰ أسفل. وأما القرآن فهو عندهم تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل، ويسمىٰ كلام الله تعالىٰ مجازًا فإنه مركب من جهته وإنما الفائض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له، وكلام النبي وعبارته عنه ظاهر لا بطون له، وزعموا أن هذه القوة القدسية الفائضة علىٰ النبي لا تُستكمل في أول حلولها، كما لا تستكمل النطفة الحالة في الرحم إلا بعد تسعة أشهر، فكذلك هذه القوة كمالها في أن تنتقل من الرسول الناطق إلىٰ الأساس الصامت، وهكذا تنتقل إلىٰ أشخاص بعضهم بعد بعض، فيكمل في السابع... وهذه المذاهب مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير[(١)].

ومعتقدهم في اليوم الآخر: أنهم كلهم أنكروا القيامة، وقالوا: هذا النظام، وتعاقب الليل والنهار، وتولد الحيوانات لا ينقضي أبدا. وأولوا القيامة بأنها رمز إلىٰ خروج الإمام، ولم يُثبتوا الحشر ولا النشر ولا الجنة ولا النار[(٢)].

---

(١) فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي - (ص٤٠).
(٢) القرامطة لابن الجوزي – (ص٦٠).

قال الملطي: «وزعموا أنه لا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور أن من مات بلىٰ جسده ولحق روحه بالنور الذي تولد منه حتىٰ يرجع كما كان»[(١)].

وفي جانب العبادات آل الأمر القرامطة الباطنية إلىٰ تأويل جملة الشريعة، حتىٰ ما يتعلق منها بالأحكام الشرعية كالصلاة والزكاة والصيام والحج، وجعل ذلك كله من قبيل الباطن المخالف للظاهر.

«فإنهم يدعون أن للقرآن والإسلام باطنًا يُخالف الظاهر؛ فيقولون: الصلاة المأمور بها ليست هذه الصلاة، أو هذه الصلاة إنما يُؤمر بها العامة، وأما الخاصة فالصلاة في حقهم معرفة أسرارنا. والصيام: كتمان أسرارنا. والحج: السفر إلىٰ زيارة شيوخنا المقدسين.

ويقولون: إن الجنة للخاصة: هي التمتع في الدنيا باللذات، والنار هي التزام الشرائع والدخول تحت أثقالها»[(٢)].

قال الملطي: «يزعمون أن الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض، وإنما هو شكر للمنعم، وأن الرب لا يحتاج إلىٰ عبادة خلقه، وإنما ذلك شكرهم؛ فمن شاء فعل ومن شاء لم يفعل، والاختيار في ذلك إليهم»[(٣)].

وفي الجانب الخلقي:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما القول بالإباحة وحل المحرمات -أو بعضها- للكاملين في العلم والعبادة فهذا أكثر من الأول، فإن هذا قول أئمة الباطنية القرامطة الإسماعيلية وغير الإسماعيلية وكثير من الفلاسفة؛ ولهذا يُضرب بهم المثل

---

(١) التنبيه والرد علىٰ أهل البدع لأبي الحسين محمد الملطي.

(٢) مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية -(٢/ ٢٠٣).

(٣) التنبيه والرد علىٰ أهل البدع لأبي الحسين محمد الملطي.

فيقال: فلان يستحل دمي كاستحلال الفلاسفة محظورات الشرائع»[١].

[شبهة غلاة القرامطة ومن شابههم]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فَغُلَاتُهُم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم -بزعمهم- إذا وصفوه بالإثبات شبَّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبَّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرَّفوا ما أنزل الله تعالىٰ من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات؛ إذ سَلْبُ النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات.

وقد عُلم بالاضطرار أن الوجود لا بدَّ له من مُوجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلًا عن الوجوب أو الوجود أو القدم.

وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

وقد عُلِمَ بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرىٰ فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات».

---

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ٦٢٢-٦٢٥).

الشـــرح

قبل الشروع في بيان كلام المصنف يَحْسُنُ إعطاء نبذة عن الأمور الآتية:

الأمر الأول: نبذة عن المدارس الفلسفية اليونانية.

وقد مرت الفلسفة اليونانية في مسارها الفكري بثلاث مراحل أساسية:

١) طور النشأة أو ما يسمىٰ بفلسفة ما قبل سقراط.

٢) طور النضج والازدهار ويمتد هذا الطور من سقراط حتىٰ أرسطو.

٣) طور الجمود والانحطاط، وقد ظهر هذا الطور بعد أرسطو وأفلاطون، وامتد حتىٰ بداية ما يسمونه العصور الوسطىٰ[(١)].

فالفلاسفة القدماء لم يكونوا علىٰ درجة واحدة في معتقداتهم، فهم مدارس متعددة من أشهرها:

أولًا: المدرسة الطبيعية أو الكوسمولوجية[(٢)].

ثانيًا: المدرسة الفيثاغورية[(٣)].

ثالثًا: المدرسة السفسطائية أو مدرسة الشكاك[(٤)].

---

(١) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلىٰ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط٢، ١٩٨١، (ص٨٥).

(٢) وهم مجموعة من الحكماء الطبيعيين الذين بحثوا عن العلة الحقيقية للوجود الذي أرجعوه إلىٰ أصل مادي، وكان ذلك في القرن السابع والسادس قبل الميلاد. انظر: د. نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٧، (ص١٣).

(٣) تنسب المدرسة الفيثاغورية إلىٰ العالم الرياضي اليوناني الكبير فيثاغورس الذي يعد أول من استعمل كلمة فيلسوف، وكانت بمعنىٰ حب الحكمة، وتتسم الفيثاغورية بأنها مذهب ديني عميق الرؤية والشعور، كما أنها مدرسة علمية تعنىٰ بالرياضيات والطب والموسيقا والفلك.

(٤) ظهرت المدرسة السفسطائية في القرن الخامس قبل الميلاد، ومن أهم الفلاسفة السفسطائيين نذكر: =

رابعًا: المدرسة السقراطية[١].

خامسًا: المدرسة المثالية الأفلاطونية[٢].

سادسًا: مدرسة أرسطو المادية[٣].

سابعًا: المدرسة الرواقية[١].

= جورجياس، وكاليكيس، وبروتاغوراس، وقد تسبب هذا التيار الفلسفي القائم علىٰ الشك والتلاعب اللفظي وتضييع الحقيقة وعدم الاعتراف بها في ظهور الفيلسوف سقراط؛ الذي كان يرىٰ أن الحقيقة يتم الوصول إليها ليس بالظن والشك والفكر السفسطائي المغالطي، بل بالعقل والحوار الجدلي التوليدي واستخدام اللوجوس والمنطق.

(١) يعد سقراط (٤٨٦-٣٩٩م) أبا الفلاسفة اليونانيين، وقد أنزل الفلسفة من السماء إلىٰ الأرض. ويعني هذا أن الحكماء الطبيعيين ناقشوا كثيرًا من القضايا التي تتعلق بالكون وأصل الوجود وعلته الحقيقية التي كانت وراء انبثاق هذا العالم وهذا الوجود الكوني. وعندما ظهر سقراط غير مجرىٰ الفلسفة فحصرها في أمور الأرض وقضايا الإنسان والذات البشرية فاهتم بالأخلاق والسياسة. والهدف من الفلسفة لدىٰ سقراط هو تحقيق الحكمة وخدمة الحقيقة لذاتها.

(٢) جاء أفلاطون بعد سقراط ليقدم تصورًا فلسفيًّا عقلانيًّا مجردًا، ولكنه تصور مثالي؛ لأنه أعطىٰ الأولوية للفكر والعقل والمثال، بينما المحسوس لا وجود له في فلسفته المفارقة لكل ما هو نسبي وغير حقيقي. ولأفلاطون نسق فلسفي متكامل يضم تصورات متماسكة حول الوجود والمعرفة والقيم.
ففلسفة أفلاطون فلسفة مثالية مفارقة للمادة والحس، تعتبر عالم المثل العالم الأص، ل بينما العالم المادي هو عالم زائف ومشوه وغير حقيقي. انظر: أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ للطبعة.

(٣) يعد أرسطو فيلسوفًا موسوعيًّا شاملًا، وقد وضع المنطق الصوري الذي كان له تأثير كبير علىٰ كثير من الفلاسفة إلىٰ أن حل محله المنطق الرمزي مع برتراند راسل ووايتهاد.
يذهب أرسطو إلىٰ أن العالم الحقيقي هو العالم الواقعي المادي، أما العالم المثالي فهو غير موجود. وأن الحقيقة لا توجد سوىٰ في العالم الذي نعيش فيه، وعد أرسطو فيلسوفًا ماديًّا اكتشف العلل الأربع: العلة الفاعلة، والعلة الغائية، والعلة الصورية الشكلية، والعلة المادية. فإذا أخذنا الطاولة مثالا لهذه العلل الأربع، فالنجار يحيل علىٰ العلة الفاعلة والصانعة، أما الخشب فيشكل ماهية الطاولة وعلتها المادية، أما صورة الطاولة فهي العلة الصورية الشكلية، في حين تتمظهر العلة الغائية في الهدف من استعمال الطاولة التي تسعفنا في الأكل والشرب.

ثامنًا: المدرسة الأبيقورية[(٢)] .

تاسعًا: المدرسة الإسكنــدرية[(٣)] .

الأمر الثاني: العلاقة بين الفلاسفة القدماء وبين الفلاسفة الذين يزعمون أنهم انتسبوا إلىٰ الإسلام.

المدارس السابق ذكرها يمكن تقسيمها فكريًّا إلىٰ ثلاث مدارس رئيسة هي:

أولًا: المدرسة السوفسطائية: والسوفسطائية أو مدرسة الشكاك ومن أبرز

---

(١) تعد الفلسفة عند الرواقيين مدخلًا أساسيًّا للدخول إلىٰ المنطق والأخلاق والطبيعة. وقد كان المنطق الرواقي مختلفًا عن المنطق الأرسطي الصوري، وقد أثر منطقهم علىٰ الكثير من الفلاسفة والعلماء.
وتعتمد المدرسة الرواقية التي ظهرت بعد فلسفة أرسطو علىٰ إرساء فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية، ولم تعد الفلسفة تبحث عن الحقيقة في ذاتها، بل أصبحت معيارًا خارجيًّا تتجه إلىٰ ربط الفلسفة بالمقوم الأخلاقي، وركز الكثيرون دراساتهم الفلسفية علىٰ خاصية الأخلاق كما فعل سنيكا الذي قال: إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة نفسها، وبهذا تتحقق السعادة التي تمثلت في الزهد في اللذات ومزاولة التقشف والحرمان د. توفيق الطويل: الفلسفة في مسارها التاريخي، دار المعارف القاهرة، مصر، ط١، ١٩٧٧، (ص١٤).

(٢) تنسب الفلسفة الأبيقورية إلىٰ أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق. م)، وتتميز فلسفته بصبغة أخلاقية عملية، وترتبط هذه الفلسفة باللذة والسعادة الحسية. وتسعىٰ الفلسفة في منظور هذه المدرسة إلىٰ الحصول علىٰ السعادة باستعمال العقل، التي هي غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة. أي إن المنطق هو الذي يسلم الإنسان إلىٰ اليقين الذي به يطمئن العقل والذي بدوره يؤدي إلىٰ تحقيق السعادة. د. توفيق الطويل: الفلسفة في مسارها التاريخي، دار المعارف القاهرة، مصر، ط١، ١٩٧٧، (ص١٤).

(٣) وقد انتعشت هذه المدرسة في القرون الميلادية الأولىٰ، وامتزجت بالحضارة الشرقية مع امتداد الفكر الديني والوثني، وانتشار الأفكار الأسطورية والخرافية والنزعات الصوفية.
ومن مميزات هذه المدرسة التوفيق بين آراء أفلاطون المثالية وأرسطو المادية، والتشبع بالمعتقدات الدينية المسيحية واليهودية والأفكار الوثنية من زرادشتية ومانوية وبوذية، والفصل بين العلم والفلسفة بعد ظهور فكرة التخصص المعرفي، والاهتمام بالتصوف والتجليات العرفانية والغنوصية، والانشغال بالسحر والتنجيم والغيبيات، والإيمان بالخوارق. محمد عبد الرحمن مرحبا: نفس المرجع، (ص٢٢٨).

مشاهيرهم: جورجياس، وبروتاغورايس.

وعرف عن المغالطين أنهم يتقصدون استعمال الكلمات المتقاربة في اللفظ والمشتركة في المعنىٰ والغامضة في الدلالة، الذين أطلق عليهم المغالطين في ذلك الوقت، والذين كانوا يميلون في جدالهم إلىٰ الإبهام في الألفاظ والإيهام في المعاني.

من أهم السفسطائيين أيضًا -وربما علىٰ الإطلاق- سقراط الذي شاركهم الاهتمام بالإنسان وحده، وبالمجادلة عن الآراء، ثم خالفهم في أنه جعل قيمة الأشياء مطلقة، وقد جعل جداله محاذيًا للمنطق فامتاز عنهم في الجدل بأنه جعل رد السؤال بسؤال من جنسه ليثير التفكير عند السائل، ثم مزج الجد في الجدال بشيء من التهكم. كما أن كثيرًا من الفلاسفة المعاصرين تبنوا أو تأثروا بهذا المذهب، ولعل أهمهم كان: فريدريك نيتشة، وديكارت، وغيرهم. وطور السفسطائيون من أسلوبهم في التعامل بالمنطق فكانوا يميلون إلىٰ المنطق الممزوج بالخيال أحيانًا.

ثانيًا: المدرسة الإشراقية: التي نادىٰ بها أفلاطون، الذي كان يرىٰ بأنَّ المعارف -بالخصوص الإلهية منها- لا تتأتىٰ عن طريق الاستدلال العقلي فحسب، بل لا بد وأن يوجد إلىٰ جانب ذلك سير وسلوك وتهذيب أخلاقي يبعث إشراقات وإفاضات للمعارف الإلهية علىٰ القلب.

والمَدرسة الإشراقيَّة: مدرسة ترىٰ أن المعرفة تتمُّ عن طريق ظهور الأنوار العقليَّة ولمعانها وفيضانها بالإشراقات علىٰ النُّفوس عند تحرُّرها.

والإشراقية هو مذهب فلسفي، وهو كلمة مشتقة من «الإشراق»، وهي في اللغة: الإضاءة والإنارة[(١)].

واصطلاحًا عرَّفه البعض بأنه: «ظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان الصوفي

(١) انظر: المعجم الفلسفي. موسوعة شبكة المعرفة الريفية.

(العارف)»[١].

فيما عرفه آخرون بأنه: «معرفة الله من طريق الكشف أو نتيجة لانبعاث نور من العالم غير المحسوس إلىٰ الذهن»[٢].

ثالثًا: المدرسة المشائيَّة: وتتمثل بفلسفة أرسطوطاليس حيث كان يعتمد علىٰ الأسلوب الاستدلالي وسُميت فلسفته بهذا الاسم؛ لأنه كان يسير من المقدمات إلىٰ النتيجة علىٰ حد قولهم.

وقد تشعب الفلاسفة الذين ينتسبون إلىٰ المسلمين علىٰ غرار ذلك إلىٰ:

١- **فلاسفة مشائين:** وأبرز علماء المدرسة المشائية بين المسلمين هم: يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، ونصير الدين الطوسي، والميرداماد، وابن رشد الأندلسي، وابن باجة الأندلسي[٣].

ولكن هؤلاء لم يكونوا جميعهم يوافقونهم في كل شيء، وفي هذا يقول ابن تيمية في ذكر هذا الصنف: «وعلىٰ طريقهم:

١) مشىٰ أبو البركات صاحب «المعتبر»، لكن لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكروه بحسب نظره وعقله.

---

(١) انظر: علاء الدين، بكري: الإشراقية. الموسوعة العربية. هيئة الموسوعة العربية سورية- دمشق.

(٢) البعلبكي، منير. (١٩٩١) الإشراق. موسوعة المورد. موسوعة شبكة المعرفة الريفية.

(٣) انظر: باب المدرسة المشائية، كتاب علم الفلسفة، ٢٠١٠، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية. قال ابن تيمية: مذهب الفلاسفة الذي نصره الفارابي وابن سينا وأمثالها كالسهروردي المقتول علىٰ الزندقة، وكأبي بكر بن الصائغ، وابن رشد الحفيد هو مذهب المشائين أتباع أرسطو صاحب المنطق، وهو الذي يذكره الغزالي في كتاب مقاصد الفلاسفة، وعليه رد في التهافت، وهو الذي يذكره الرازي في الملخص والمباحث المشرقية، ويذكره الآمدىٰ في دقائق الحقائق ورموز الكنوز، وغير ذلك. الرد علىٰ المنطقيين (١/ ٣٣٤/ ٣٣٧).

٢) وكذلك الرازي والآمدىٰ يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسنح لهم.

٣) وابن سينا أيضا قد يخالف الأولين في بعض ما ذكروه؛ ولهذا ذكر في كتابه المسمىٰ بـ «الشفاء» أن الحق الذي ثبت عنده ذكره في «الحكمة المشرقية».

٤) والسهروردي ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الاشراق».

٥) والرازي في «المباحث المشرقية».

والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق ويبينون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعًا، كما يبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلىٰ طريقتهم، بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره»[(١)].

٢- وفلاسفة إشراقيين: ويطلق اسم الإشراقيين بالأخصِّ علىٰ السَّهرورديِّ وأتباعه[(٢)]، ففي أواسط القرن السادس الهجري شرح شهاب الدين السهروردي[(٣)] أفكار أفلاطون بعد أن هواها ودافع عنها، وبذلك أسس الفلسفة الإشراقية في البلاد الإسلامية ونقد الفلسفة المشائيَّة.

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (١/ ٣٣٤/ ٣٣٧).

(٢) انظر: معجم المعاني الجامع تعريف ومعنىٰ المدرسة الإشراقيَّة.

(٣) شهاب الدين السهروردي: (٥٥٠- ٥٨٧هـ) صاحب مدرسة الإشراق، وله مصنفات منها: التلويحات اللوحية والعرشية، والألواح العمادية وهياكل النور، وقد نشر أفكاره في حلب مما ألب الناس عليه واتهموه بالكفر؛ مما دعا صلاح الدين الأيوبي أن يأمر ابنه الملك الظاهر بقتله، فقتله في قلعة حلب وفي شهر رجب.

٣- وفلاسفة سفسطائيين: وقد كان هذا التيار الفلسفي يقوم علىٰ الشك والتلاعب اللفظي وتضييع الحقائق وعدم الاعتراف بها، فالسفسطة في المعجم الوسيط تعني من أتىٰ بالحكمة المموَّهة.

والذي يهمنا في هذا المقام هم هؤلاء.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن السفسطة أربعة أنواع:

النوع الأول: قول المتجاهلة اللاأدرية، أصحاب الجهل البسيط والكفر البسيط، ويقولون: لا نحكم بهذا ولا نحكم بهذا.

النوع الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي، والذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها.

النوع الثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت شيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منتفيًا، ولا يجعلون للحقائق أمرًا هي عليه في أنفسها.

النوع الرابع: من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلىٰ العلم بها، إما لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته، وإما لغير ذلك.

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في هؤلاء الملاحدة الذين ينتسبون للإسلام:

فمنهم: الواقفة المتجاهلة الذين يقولون: لا نثبت ولا ننفي.

ومنهم: المكذبة الذين ينفون.

ومنهم: من يجعل الحقائق تتبع العقائد، كما يُحكىٰ عن طائفة تُصَوِّبُ كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة، وكما يقوله من يقوله من أصحاب وحدة الوجود - ابن عربي ونحوه- بأن كل من اعتقد في الله عقيدة فهو مصيب فيها حتىٰ قال:

عَقَـدَ الخلائـقُ في الإلـهِ عقائـدًا   وأنـا اعتقـدتُ جميـع مـا عقـدوه

وأما الرابع فهو منتهىٰ قول أئمة الجهمية، وهو الحيرة والشك لتكافؤ الأدلة عند بعضهم، أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم؛ وهذا عند أصحاب وحدة الوجود هو أعلىٰ العلم بالله تعالىٰ»(١).

الأمر الثالث: بيان مقولات غلاة المعطلة.

لما ذكر المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ أسماء الفرق الضالة في باب تعطيل الصفات، وأنهم ينقسمون إلىٰ قسمين رئيسيين هما:

القسم الأول: الفلاسفة.

وهم صنفان:

الصنف الأول: أهل الفلسفة البحتة، كابن سينا ومن علىٰ شاكلته.

الصنف الثاني: أهل الفلسفة الباطنية، وهي نوعان:

أ- رافضية: ومنهم القرامطة والإسماعيلية.

ب- صوفية: ومنهم فرق الاتحادية، كابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض.

القسم الثاني من المعطلة هم: أهل الكلام.

وهم خمسة أصناف:

١- الجهمية.

٢- المعتزلة.

٣- الكُلَّابِيَّة.

٤- الأشاعرة.

---

(١) الرسالة الصفدية - قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة (ص٧٠، ٧١).

٥- الماتريدية.

شرع في بيان مقولاتهم، وبدأ ببيان القسم الأول من أقسام المعطلة (غلاة المعطلة):

غلاة المعطلة ليسوا علىٰ درجة واحدة في تعطيلهم، فهم علىٰ أربع درجات، وقد أشار المصنف في هذا النص إلىٰ درجتين هما:

الدرجة الأولىٰ: المتجاهلة الواقفة:

قال المصنف: «**فَغُلَاتُهُم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم -بزعمهم- إذا وصفوه بالإثبات شبَّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبَّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين**».

فهؤلاء هم الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة[١]، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول؛ وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ، فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سَلْبُ النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقرامطة الذين قالوا لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يُقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧-٨).

ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد ولا يقال ليس بمتكلم مريد، قالوا: لأن في الإثبات تشبيهًا بما تثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيهًا له بما ينفي عنه هذه الصفات»(١).

وقد رد المصنف علىٰ أصحاب هذا القول فقال: «**وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرَّفوا ما أنزل الله تعالىٰ من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سَلْبُ النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات**».

لأنهم إن فروا من تشبيهه بالموجودات، وفروا من تشبيهه بالمعدومات بأن زعموا أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات؛ فسلبوا النقيضين فإنهم بقولهم هذا وقعوا في شر مما فروا منه؛ لأنهم بهذا القول شبهوه بالممتنعات.

وقوله: «**وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بدَّ له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلًا عن الوجوب أو الوجود أو القدم**».

وهنا يستخدم المصنف تعبيرات هؤلاء الفلاسفة ومصطلحاتهم إذ يطلقون مسمىٰ «واجب الوجود» علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ بحسب تعبيراتهم، وهم كذلك يقسمون الكون إلىٰ قسمين هما: واجب الوجود ويعنون به الخالق، وممكن الوجوب ويعنون به المخلوق.

وعلىٰ هذا التقسيم لا بد لكل واحد منهما من وجود يخصه ويميزه عن غيره.

والفطر السليمة تقر «**بأن الوجود لا بدَّ له من موجد، واجب بذاته، غني عما**

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم». وهؤلاء النفاة عطلوا ذلك كله بل ووصفوه بالممتنعات، وسلبوا عنه صفة الوجود والوجوب والقدم.

الدرجة الثانية: درجة المكذبة النفاة:

وهذه الدرجة هي التي عناها المصنف بقوله: «**وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق»**.

وهي الدرجة عليها غُلاة الجهمية وطائفة من الفلاسفة[١]، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله[٢].

فهم يصفون الله بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلىٰ وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان[٣]، فهؤلاء وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات[٤].

وقد رد المصنف علىٰ أصحاب هذه الدرجة من درجات التعطيل فقال: «**وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرىٰ فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات»**.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧-٨).

(٢) الصفدية (١/ ٢٩٩، ٣٠٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧)، شرح الأصفهانية (ص٥١، ٥٢).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٨).

فمن المعلوم أن مراتب وجود الشيء أربعة:

المرتبة الأولى: مرتبة في الأعيان، والمراد بها وجوده العيني.

والمرتبة الثانية: مرتبة في الأذهان، والمراد بها وجوده الذهني.

والمرتبة الثالثة: مرتبة في اللسان، والمراد بها وجوده اللفظي.

والمرتبة الرابعة: مرتبة في الخط، والمراد بها وجوده الرسمي»[(١)].

فهذا الذي ذكره أصحاب هذه الدرجة من المعطلة هم في الحقيقة لم يُخرجوا وجوده عن الوجود الذهني المقدر في الذهن، ولم يجعلوا له وجودًا حقيقيًّا.

وقوله: «وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرىٰ فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات».

قال ابن تيمية: «وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الذَّاتَ الْمَوْصُوفَةَ لَا تَنْفَكُّ عَنِ الصِّفَاتِ أَصْلًا وَلَا يُمْكِنُ وُجُودُ ذَاتٍ خَالِيَةٍ عَنِ الصِّفَاتِ. فَدَعْوَىٰ الْمُدَّعِي وُجُودُ حَيٍّ عَلِيمٍ قَدِيرٍ بَصِيرٍ بِلَا حَيَاةٍ وَلَا عِلْمٍ وَلَا قُدْرَةٍ؛ كَدَعْوَىٰ قُدْرَةٍ وَعِلْمٍ وَحَيَاةٍ لَا يَكُونُ الْمَوْصُوفُ بِهَا حَيًّا عَلِيمًا قَدِيرًا، بَلْ دَعْوَىٰ شَيْءٍ مَوْجُودٍ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ قَدِيمٍ أَوْ مُحْدَثٍ عري عَنْ جَمِيعِ الصِّفَاتِ- مُمْتَنِعٌ فِي صَرِيحِ الْعَقْلِ»[(٢)].

وهنا درجتان لم يذكرهما المصنف، وهما:

الدرجة الثالثة: المتجاهلة اللاأدرية:

وهم الذين يقولون: نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كل من المتناقضين،

---

(١) انظر: مختصر الصواعق (٢/ ٣٠٤، ٣٠٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٥).

لا نحكم بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول هو موجود ولا نقول هو معدوم.

ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه(١).

الدرجة الرابعة: أصحاب وحدة الوجود:

وهم الذين لا يميزون الخالق بصفات تميزه عن المخلوق، ويقولون بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فعلىٰ سبيل المثال هم يقولون بأن الله هو المتكلم بكل ما يوجد من الكلام، وفي ذلك يقول ابن عربي:

ألا كــل قــول في الوجــود كلامــه ... ســـواء علينـــا نثـــره ونظامـــه
يـــعم بـــه أسمـــاع كـــل مكـــون ... فمـــنه إليـــه بـــدؤه وختـــامه(٢)

فيزعمون أنه هو المتكلم علىٰ لسان كل قائل، ولا فرق عندهم بين قول فرعون: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٤﴾ [النازعات: ٢٤]، و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨]، وبين القول الذي يسمعه موسىٰ: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ۝١٤﴾ [طه: ١٤]، بل يقولون: إنه الناطق في كل شيء، فلا يتكلم إلا هو، ولا يسمع إلا هو، حتىٰ قول مسيلمة الكذاب، والدجال، وفرعون، يصرحون بأن أقوالهم هي قوله(٣).

وهذا قول أصحاب وحدة الوجود كابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض،

---

(١) الصفدية (١/ ٩٦، ٩٨).

(٢) الفتوحات المكية (٤/ ١٤١) ط: دار صادر، بيروت.

(٣) بغية المرتاد (ص٣٤٩).

والعفيف التلمساني.

وأصل مذهبهم: أن كل واحد من وجود الحق، وثبوت الخلق يساوي الآخر ويفتقر إليه، وفي هذا يقول ابن عربي:

فيعبـــــــــدني وأعبـــــــــده ويحمـــــــــدني وأحمـــــــــده[(١)]

ويقول: إن الحق يتصف بجميع صفات العبد المحدثات، وإن المحدث يتصف بجميع صفات الرب، وإنهما شيء واحد إذ لا فرق في الحقيقة بين الوجود والثبوت[(٢)]، فهو الموصوف عندهم بجميع صفات النقص والذم والكفر والفواحش والكذب والجهل، كما هو الموصوف عندهم بصفات المجد والكمال، فهو العالم والجاهل، والبصير والأعمىٰ، والمؤمن والكافر، والناكح والمنكوح، والصحيح والمريض، والداعي والمجيب، والمتكلم والمستمع، وهو عندهم هوية العالم ليس له حقيقة مباينة للعالم، وقد يقولون: لا هو العالم ولا غيره، وقد يقولون: هو العالم أيضًا وهو غيره، وأمثال هذه المقالات التي يجمع فيها في المعنىٰ بين النقيضين مع سلب النقيضين[(٣)].

وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام؛ فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترىٰ بحال، وليس له اسم ولا صفة ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرىٰ ولا اسم له.

ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرىٰ في كل شيء، ويتجلىٰ في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترىٰ

---

(١) فصوص الحكم (١/ ٨٣).

(٢) بغية المرتاد (ص٣٩٧، ٣٩٨).

(٣) بغية المرتاد (ص٤٠٨).

نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترىٰ الأشياء فيه، وتارة يقولون: يرىٰ هو في الأشياء وهو تجليه في الصور، وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين:

«عين ما ترىٰ ذات لا ترىٰ   وذات لا ترىٰ عين ما ترىٰ»

وهم مضطربون لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذ المطلق لا وجود له في الخارج مطلقًا بلا ريب، لم يبق إلا ما سموه مظاهر ومجالي، فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود[(١)].

وفي هذا يقول ابن عربي:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدًا   وإن قلت بالتشبيه كنت محددًا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددًا   وكنت إمامًا في المعارف سيدًا
فمن قال بالإشفاع كان مشركًا   ومن قال بالإفراد كان موحدًا
فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا   وإياك والتنزيه إن كنت مفردًا
فما أنت هو بل أنت هو وتراه   في عين الأمور مسرحًا ومقيدًا[(٢)]

«خلاصة أقوال غلاة المعطلة».

كلام غلاة المعطلة المتقدم ذكره يدور علىٰ أحد أصلين:

١ - الأصل الأول:

النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه، بأن جعلوا الحق لا وجود له، ولا حقيقة له في الخارج أصلًا، وإنما هو أمر مطلق في الأذهان. وهذا الذي عليه المكذبة النفاة، والمتجاهلة الواقفة، والمتجاهلة اللاأدرية.

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٧٣).
(٢) بغية المرتاد (ص٥٢٧).

٢- الأصل الثاني:

أن يجعلوا الحق عين وجود المخلوقات، فلا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلًا، ولا يكون رب كل شيء ولا مليكه. وهذا الذي عليه حال أهل وحدة الوجود الاتحادية في أحد حاليهم، فهذا حقيقة قول القوم وإن كان بعضهم لا يشعر بذلك.

ولذلك كان الغلاة من القرامطة والباطنية والفلاسفة والاتحادية نسخة للجهمية الذين تكلم فيهم السلف والأئمة، مع كون أولئك كانوا أقرب إلىٰ الإسلام. فقد كان كلام الجهمية يدور أيضًا علىٰ هذين الأصلين فهم يظهرون للناس والعامة أن الله بذاته موجود في كل مكان، أو يعتقدون ذلك.

وعند التحقيق يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ومحايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه، وأشباه هذه السلوب.

[مذهب المعتزلة في نفي الصفات]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتَّبعهم فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمَّنه من الصفات.

والكلام علىٰ فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات».

الشـــرح

بعد أن فرغ المصنف من الكلام عن القسم الأول والثاني من المعطلة -وهم غلاة المعطلة الذين هم (الفلاسفة سواء كانوا أهل فلسفة بحتة أم فلسفة باطنية، وسواء كانوا رافضية كالقرامطة أو صوفية كالاتحادية، ويضاف معهم الجهمية) فهؤلاء جميعهم يجمعهم وصف غلاة المعطلة- شرع هنا في بيان القسم الثالث من المعطلة -وهم أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم- فقال: «**وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتَّبعهم**».

والكلام علىٰ هذا القسم يكون في الأمور الآتية:

الأمر الأول: الفرق بين الفلاسفة وأهل الكلام:

الوجه الأول:

- أن الفلاسفة يعمِّمون قولهم في كل غيب، فيتكلمون بهذا الزعم في مسائل الإيمان بالله وفي مسائل الإيمان باليوم الآخر، بل إن الأمر يتعدىٰ ذلك إلىٰ الأمور العملية.

- أما أهل الكلام فيطلقون هذه العبارات في أبواب دون أبواب، فهم دونهم في هذا الأمر، فهم يعمِّمون مثل هذه الأقوال في مسائل الصفات دون مسائل الإيمان باليوم الآخر، مع ما عند الجهمية والمعتزلة من خلل في بعض مسائل المعاد كمسائل عذاب القبر، وكذلك الشفاعة وفناء الجنة والنار وغيرها من المسائل التي تتعلق باليوم الآخر.

فإطلاقهم بمثل هذه العبارات خاص في باب الصفات فخصوا بالذكر باب الصفات دون غيره من الأبواب.

الوجه الثاني: من الفروق بين مسلك الفلاسفة ومسلك أهل الكلام: هو أن

الطريقة اختلفت.

- فالفلاسفة يقولون: إن ما جاء به الرسول وهم وخيال.
- أما أهل الكلام فيقولون: إن الرسول ﷺ لم يقصد أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين تلك المعاني ولا دل الناس عليها، ولكن ترك ذلك امتحانًا لعقولهم.

فلم يقصد بها الرسول ﷺ أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دَلَّهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم إتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق من غير جهته، وهذا قول المتكلمة، والجهمية والمعتزلة ومن دخل معهم في شيء من ذلك»(١).

الأمر الثاني: الفرق بين الجهمية وبين باقي فرق أهل الكلام.

حيث يُلاحَظ أن شيخ الإسلام هنا ضم الجهمية إلىٰ غلاة المعطلة وفصل قولهم عن قول المعتزلة ومن تبعهم.

والسبب في ذلك يعود إلىٰ أن الغلاة من القرامطة والباطنية والفلاسفة والاتحادية نسخة للجهمية الذين تكلم فيهم السلف والأئمة، مع كون أولئك كانوا أقرب إلىٰ الإسلام. فقد كان كلام الجهمية يدور أيضًا علىٰ هذين الأصلين فهم يظهرون للناس والعامة أن الله بذاته موجود في كل مكان، أو يعتقدون ذلك.

وعند التحقيق يصفونه بالسلب الذي يستوجب عدمه كقولهم: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايث له، ولا متصل به ولا منفصل عنه،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٩).

وأشباه هذه السُّلوب.

فكلام أول الجهمية وآخرهم يدور علىٰ هذين الأصلين:

١- إما النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه.

٢- وإما الإثبات الذي يقتضي أنه هو المخلوقات، أو جزء منها أو صفة لها.

وكثير منهم يجمع بين هذا النفي وهذا الإثبات المتناقضين، وإذا حوقق في ذلك قال: ذاك السلب مقتضىٰ نظري، وهذا الإثبات مقتضىٰ شهودي وذوقي. ومعلوم أن العقل والذوق إذا تناقضا لزم بطلانهما أو بطلان أحدهما[(١)].

وهذا حال الجهمية دائمًا يترددون بين هذا النفي العام المطلق، وهذا الإثبات العام المطلق، وهم في كليهما حائرون ضالون لا يعرفون الرب الذي أمروا بعبادته[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرحون بذلك، وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل، فنفاتهم لا يعبدون شيئًا، ومثبتتهم يعبدون كل شيء»[(٣)].

ولا ريب أن هؤلاء المعطلة بصنيعهم هذا قد أعرضوا عن أسمائه وصفاته وآياته وصاروا جهالًا به، كافرين به، غافلين عن ذكره، موتىٰ القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته، وهذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية أنهم يبقون في ظلمة الجهل وضلال الكفر، لا يعرفون الله ولا يذكرونه[(٤)].

---

(١) بغية المرتاد (ص٤١٠، ٤١١).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (٢/ ٤٦٧).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٤٨) بتصرف.

وأما بقية أهل الكلام فقد شاركوا الفلاسفة في بعض أصولهم، وأخذوا عنهم القواعد المنطقية والمناهج الكلامية، وتأثروا بها إلىٰ درجة كبيرة.

وسلكوا في تقرير مسائل الاعتقاد المسلك العقلاني علىٰ حد زعمهم، وهم وإن كانوا يخالفون الفلاسفة في قولهم إن هذه الحقائق مجرد وهم وخيال، إلا أنهم شاركوهم في تشويه كثير من الحقائق الغيبية، فلا تجد في كتب أهل الكلام علىٰ اختلاف طوائفهم تقريرًا لمسائل الاعتقاد كما جاءت بها النصوص الصحيحة، فبدل أن تسمع أو تقرأ «قال الله»، أو «قال رسوله ﷺ»، أو «قال الصحابة»، فإنك لا تجد في كتبهم إلا «قال الفضلاء»، «قال العقلاء»، «قال الحكماء»، ويعنون بهم فلاسفة اليونان من الوثنيين، فكيف جاز لهم ترك كلام الله وكلام رسوله ﷺ، والأخذ بكلام من لا يعرف الله ولا يؤمن برسوله؟!

والمطَّلِع علىٰ كتب أهل الكلام يدرك عِظَم الضرر الذي جَنَتْهُ علىٰ الأمة المسلمة، إذ تسببت تلك الكتب في حجب الناس عن المعرفة الصحيحة لله ورسوله ولدينه، وجُعِلَ بدل ذلك مقالات التعطيل والتجهيل والتخييل.

الأمر الثالث: أهل الكلام ليسوا صنفًا واحدًا بل هم عدة أصناف، وهم:

١. الجهمية. ٢. المعتزلة. ٣. الكُلَّابِيَّة. ٤. الأشاعرة. ٥. الماتريدية.

وهذه الأصناف الخمسة كل له قوله ورأيه بحسب الشُّبَهِ العقلية التي استند إليها.

أولًا: الجهمية.

فأما الجهمية فهم أتباع جهم بن صفوان الذي أخذ عن الجعد بن درهم مقالة التعطيل عندما التقىٰ به بالكوفة[١]، وقد نشر الجهم مقالة التعطيل وامتاز عن شيخه الجعد بمزية المغالاة في النفي وكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه نظرًا لما كان عليه من

(١) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥٠)، والبداية (٩/ ٣٥٠).

سلاطة اللسان وكثرة الجدال والمراء.

من أشهر معتقداتهم:

١. إنكارهم لجميع الأسماء والصفات كما سيأتي تفصيله.

٢. أنهم في باب الإيمان مرجئة، يقولون: إن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة القلبية، وهذا شر أقوال المرجئة.

٣. أنهم في باب القدر جبرية، ينكرون قدرة العبد واختياره في فعله.

٤. ينكرون رؤية الخلق لله يوم القيامة.

٥. يقولون إن القرآن مخلوق.

٦. يقولون بفناء الجنة والنار.

إلىٰ غير ذلك من المعتقدات الباطلة التي قال بها الجهمية.

ثانيًا: المعتزلة.

وهم أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهم فرق كثيرة يجمعها ما يسمونه بأصولهم الخمسة وهي:

١. التوحيد. ٢. العدل. ٣. الوعد والوعيد. ٤. المنزلة بين المنزلتين. ٥. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والاعتزال في حقيقته يحمل خليطًا من الآراء الباطلة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فقد جمع المعتزلة بين أفكار الجهمية، والقدرية، والخوارج، والرافضة.

فقد شاركوا الجهمية في بعض أصولهم، فوافقوهم في إنكار الصفات، فزعموا أن ذات الله لا تقوم بها صفة ولا فعل -كما سيأتي تفصيله-، وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة، وقالوا: إن القرآن مخلوق، إلىٰ غير ذلك.

كما شاركوا القدرية في إنكارهم لقدرة الله في أفعال العباد، وأخذوا عنهم القول بأن العباد يخلقون أفعالهم.

كما شاركوا الخوارج في مسألة الإيمان، وقالوا بقولهم: إن الإيمان قول واعتقاد وعمل، لا يزيد ولا ينقص، وأنه إذا ذهب بعضه زال كلَّه.

وبناءً علىٰ ذلك شاركوهم في مسألة مرتكب الكبيرة، فالمعتزلة وإن قالوا بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، لكنهم وافقوا الخوارج في قولهم بأن مرتكب الكبيرة في الآخرة خالد مخلد في النار.

وأخذوا كذلك عن الخوارج رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما أنهم شاركوا الروافض في الطعن في أصحاب النبي ﷺ، فقد كان من كلام واصل بن عطاء في أهل صفين قوله: «إن أحدهما فاسق لا بعينه»، وقوله عن علي ومعاوية رضي الله عنهما: «لو أن كليهما جاء عندي يشهد علىٰ حزمة بقل ما قبلت شهادتهما»، وأواخر المعتزلة كانوا أقرب إلىٰ التشيع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقدماء الشيعة كانوا مخالفين للمعتزلة بذلك (يعني مسائل الصفات والقدر)، فأما متأخروهم من عهد بني بويه ونحوهم من أوائل المائة الرابعة ونحو ذلك، فإنهم صار فيهم من يوافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم، والمعتزلة شيوخ هؤلاء إلىٰ ما يوجد في كلام ابن النعمان المفيد وصاحبيه أبي جعفر الطوسي، والملقب بالمرتضىٰ ونحوهم هو من كلام المعتزلة، وصار حينئذ في المعتزلة من يميل إلىٰ نوع من التشيع إما تسوية علي بالخليفتين، وإما تفضيله عليهما، وإما الطعن في عثمان، وإن كانت المعتزلة لم تختلف في إمامة أبي بكر وعمر.

وقدماء المعتزلة كعمرو بن عبيد وذويه كانوا منحرفين عن علي حتىٰ كانوا

يقولون: لو شهد هو وواحد من مقاتليه شهادة لم نقبلها؛ لأنه قد فسق أحدهما لا بعينه. فهذا الذي عليه متأخرو الشيعة والمعتزلة خلاف ما عليه أئمة الطائفتين وقدماؤهم»[(١)].

كما أخذوا عن الشيعة الرافضة أكثر آرائهم الخاصة بالإمامة.

وعلىٰ هذا فأفكار المعتزلة إنما هي خليط من آراء الفرق المخالفة في عصرهم.

وأفكار المعتزلة يحملها اليوم كل من: الرافضة الإمامية، والزيدية، والإباضية، وكذلك من يسمون بالعقلانيين.

فالمعتزلة ومعهم النجارية والضرارية والرافضة الإمامية والزيدية والإباضية وغيرهم. وهؤلاء مشتركون مع الجهمية والفلاسفة في نفي الصفات[(٢)]، وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق[(٣)].

وهذا هو المقصود بقول المصنف: **«من المعتزلة ومن اتَّبعهم»**.

فهذه الآراء للمعتزلة حملها عنهم الزيدية والرافضة الإمامية[(٤)] والإباضية. وابن تومرت[(٥)] وابن حزم[(٦)].

ووافق المعتزلة في بعض أقوالهم كل من:

النجارية:

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٥٤-٥٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٣١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥١).

(٤) لم يكن في قدماء الرافضة من يقول بنفي الصفات، بل كان الغلو في التجسيم مشهورًا عن شيوخهم هشام بن الحكم وأمثاله، شرح الأصفهانية (ص٦٨).

(٥) كان أبو عبد الله محمد بن تومرت علىٰ مذهب المعتزلة في نفي الصفات، شرح الأصفهانية (ص٢٣).

(٦) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩، ٢٥٠).

وهم أتباع حسين بن محمد بن عبد الله النجار المتوفىٰ سنة (٢٢٠هجرية) تقريبًا.

وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادًا بنفي البخل عنه، وأنه لم يزل متكلمًا بمعنىٰ أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام، وأن كلام الله سبحانه محدث مخلوق، وكان يقول بقول المعتزلة في التوحيد، إلا في باب الإرادة والجود، وكان يخالفهم في القدر، ويقول بالإرجاء[(١)].

الضرارية:

وهم أتباع ضرار بن عمرو الغطفاني المتوفىٰ سنة (١٩٠هجرية) تقريبًا، وكان يزعم أن معنىٰ أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه[(٢)].

فكل من النجارية والضرارية يحملون النصوص الثبوتية علىٰ المعاني السلبية، كما قال البغدادي عنهم: (من غير إثبات معنىٰ أو فائدة سوىٰ نفي الوصف بنقيض تلك الأوصاف عنه[(٣)].

وكان الجهمية والمعتزلة والنجارية والضرارية هم خصوم أهل السنة زمن فتنة القول بخلق القرآن[(٤)].

ثالثًا: متكلمة الصفاتية (الكُلَّابِيَّة- الأشاعرة- الماتريدية).

١ . أما الكُلَّابِيَّة:

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤١-٣٤٢)، وانظر الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٠٧)، والملل والنحل (١/ ٨٩، ٩٠).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٩).

(٣) الفَرْق بين الفِرَق (ص٢١٥).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٣٥١، ٣٥٢).

فهم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان[(١)] (ت ٢٤٣هـ).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين:

فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالىٰ من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها.

والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا.

فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفىٰ أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه علىٰ ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري، وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلىٰ قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله[(٢)]»[(٣)].

وهو قول قدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني، ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلىٰ، وابن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، والتميميين وغيرهم[(٤)].

فهؤلاء يجمعهم أنهم نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة، وهؤلاء

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٥٥).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان الحارث المحاسبي يوافقه -أي يوافق ابن كلاب- ثم قيل: إنه رجع عن موافقته؛ فإن أحمد بن حنبل أمر بهجر الحارث المحاسبي وغيره من أصحاب ابن كلاب لما أظهروا ذلك، كما أمر السري السقطي الجنيد أن يتقي بعض كلام الحارث؛ فذكروا أن الحارث رَحِمَهُ اللَّهُ تاب من ذلك. وكان له من العلم والفضل والزهد والكلام في الحقائق ما هو مشهور، وحكىٰ عنه أبو بكر الكلاباذي صاحب (مقالات الصوفية): «أنه كان يقول: إن الله يتكلم بصوت»، وهذا يوافق قول من يقول: إنه رجع عن قول ابن كلاب. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢١، ٥٢٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١١)، (٦/ ٥٢، ٥٣)، (٤/ ١٤٧)، شرح الأصفهانية (ص٧٨).

يُسَمَّوْنَ الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالىٰ خلافًا للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا لله أفعالًا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته[١].

فأصلهم الذي أصلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته[٢] لا فعل ولا غير فعل[٣].

فهذا النهج الذي أحدثه ابن كلاب هو ما صار يُعرف فيما بعد بمنهج متكلمة الصفاتية؛ لأن ابن كلاب كان في طريقته يميل إلىٰ مذهب أهل الحديث والسنة، لكن كان في طريقته نوع من البدعة، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته.

وقد كانت له جهود في الرد علىٰ الجهمية[٤]، ولكنه ناظرهم بطريق قياسية سلم لهم فيها أصولًا هم واضعوها من امتناع تكلمه تعالىٰ بالحروف، وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك[٥]؛ فأصبح بعد ذلك قدوة وإمامًا لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نفاتها، لكن شاركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول»[٦].

فابن كلاب أحدث مذهبًا جديدًا، فيه ما يوافق السلف وفيه ما يوافق المعتزلة

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٢).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٦٦).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٧٦).

(٦) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٦٦).

والجهمية، وبذلك يكون قد أسس مدرسة ثالثة وهي مدرسة «الصفاتية» التي اشتهرت بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية[(١)].

٢. الأشاعرة.

وقد سار علىٰ هذا النهج الكُلَّابِي: القلانسي، والأشعري، والمحاسبي، وغيرهم، وهؤلاء هم سلف الأشعري والأشاعرة القدماء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدىٰ به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه، كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي سليمان الدمشقي، وأبي حاتم البستي»[(٢)].

فابن كلاب هو إمام الأشعرية الأول، وكان أكثر مخالفة للجهمية، وأقرب إلىٰ السلف من الأشعري[(٣)].

ولكن هذا النهج الكلابي ابتعد شيئًا فشيئًا عن منهج السلف، وأصبح يقرب أكثر فأكثر إلىٰ نهج المعتزلة وذلك علىٰ يد وارثيه من الأشاعرة.

فابن كلاب كما أسلفنا كان أقرب إلىٰ السلف من أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن الأشعري أقرب إلىٰ السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلىٰ السلف من أبي المعالي الجويني وأتباعه[(٤)].

ولهذا يوجد في كلام الرازي والغزالي ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي الجويني وذويه، ويوجد في كلام الرازي والغزالي والجويني من مذهب

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٠٦).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٣٢٧).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٠٢، ٢٠٣).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٠٣).

النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، ويوجد في كلام أبي الحسن الأشعري من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقته.

ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة، وإذا كان الغلط شبرًا صار في الأتباع ذراعًا ثم باعًا حتىٰ آل إلىٰ هذا المآل، والسعيد من لزم السنة[(١)].

وقد تلاشت الكُلَّابِيَّة كفرقة، لكن أفكارها حُمِلَتْ بواسطة الأشاعرة، فقد احتفظ الأشعري وقدماء أصحابه بأفكار الكُلَّابِيَّة ونشروها، وبذلك اندرست المدرسة الكُلَّابِيَّة الأقدم تاريخًا والأسبق ظهورًا في الأشعرية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكُلَّابِيَّة هم مشايخ الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدىٰ بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلىٰ السلف زمنًا وطريقة، وقد جمع أبو بكر بن فورك (ت٤٠٦هـ) كلام ابن كلاب والأشعري، وبَيَّنَ اتفاقهما في الأصول»[(٢)].

فالكُلَّابِيَّة أسبق في الظهور من الأشاعرة والماتريدية، فقد نشأت الكُلَّابِيَّة في منتصف القرن الثالث، وهي أول الفرق الكلامية بعد الجهمية والمعتزلة، فقد توفي ابن كلاب سنة (٢٤٣هـ).

٣. الماتريدية:

تُعَدُّ الماتريدية شقيقة الأشعرية، وذلك لما بينهما من الائتلاف والاتفاق حتىٰ لكأنهما فرقة واحدة، ويصعب التفريق بينهما؛ ولذلك يصرح كل من الأشاعرة

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٥١).

(٢) الاستقامة (١/ ١٠٥).

والماتريدية بأن كلًا من أبىٰ الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي هما إماما أهل السنة علىٰ حد تعبيرهم[(١)].

والماتريدية تُنسَب إلىٰ أبي منصور محمد بن محمد بن محمود بن محمد الماتريدي المتوفىٰ سنة (٣٣٣هـ)[(٢)]، كان معدودًا في فقهاء الحنفية، وكان صاحب جدل وكلام، ولم تكن له دراية بالسنن والآثار[(٣)]، وقد نهج منهجًا كلاميًّا في تقرير العقيدة يشابه إلىٰ حد كبير منهج متأخري الأشاعرة، وعداده في أهل الكلام من الصفاتية من أمثال ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأمثالهما، وقد تابع الماتريدي ابن كلاب في مسائل متعددة من مسائل الصفات وما يتعلق بها[(٤)].

ومن المعلوم أن الأحناف وأهل المشرق عمومًا كانوا من أسبق الناس تأثرًا بعلم الكلام، فقد كانت بداية الجهم من تلك الجهات، وفي هذا يقول الإمام أحمد في معرض كلامه عن الجهم: «وتبعه علىٰ قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة...»[(٥)].

فبشر بن غياث المريسي (٢٢٨هـ) والقاضي أحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠هـ) وغيرهما كانوا من الأحناف، فلا غرابة أن يكون الماتريدي الحنفي من أولئك الذين ناصروا علم الكلام وسعوا في تأسيسه وتقعيده، إلىٰ أن أصبح عَلَمًا من أعلامه، وصاحب إحدىٰ مدارس الكلام التي صارت فيما بعد تعرف باسمه.

---

(١) مفتاح السعادة (٢/ ١٥١، ١٥٢) تأليف: طاش كبرىٰ زاده.

(٢) انظر ترجمته في كتاب: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (١/ ٢٠٩) للدكتور شمس الدين الأفغاني.

(٣) العقيدة السلفية في كلام رب البرية (ص٢٧٩) تأليف: عبد الله بن يوسف الجديع.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٤٣٣)، كتاب الإيمان (ص٤١٤)، منهاج السنة (٢/ ٣٦٢).

(٥) الرد علىٰ الجهمية (ص١٠٣-١٠٥).

فالماتريدي لا يبعد كثيرًا عن أبي الحسن الأشعري (في طوره الثاني) فهو خصم لَدُود للمعتزلة، إلا أنه كان متأثرًا بالمنهج الكلامي علىٰ طريقة ابن كلاب من الاعتماد علىٰ المناهج الكلامية في تقرير المسائل الاعتقادية شأنه في ذلك شأن أبي الحسن الأشعري، فكلاهما يعتبر امتدادًا لمدرسة ابن كلاب التي عرفت كمدرسة ثالثة بعد أن كان الخلاف دائرًا بين أهل السنة والجماعة من جهة، والجهمية والمعتزلة من جهة أخرىٰ، فجاء ابن كلاب وأحدث منهجًا ثالثًا حاول فيه التلفيق بين النصوص الشرعية والمناهج الكلامية كما سبقت الإشارة إلىٰ ذلك عند الحديث عن الكُلَّابِيَّة.

فالمذهب الكلابي كان له وجوده في العراق والري وخراسان، وكان له انتشار في بلاد ما وراء النهر التي كانت تغص بمختلف الطوائف والفرق[(١)].

ولم تتعرض الماتريدية للتطور الذي حصل للعقيدة الأشعرية، والذي سبق بيانه في الحديث عن الأشعرية، فالماتريدية بقيت علىٰ ما كانت عليه.

وقول المصنف: «**فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمَّنه من الصفات.**

والكلام علىٰ فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات».

ويمكن توضيح هذا النص من خلال الأمور الآتية:

الأمر الأول: أقسام الناس في قيام الصفات بالذات.

---

(١) انظر: أحسن التقاسيم للمقدسي (ص٣٢٣).

والخلاف في هذه المسألة علىٰ أربعة أقوال:

١- قول المعتزلة ومن وافقهم: إن الله لا يقوم به صفة ولا أمر يتعلق بمشيئته واختياره، وهو قولهم: (لا تحله الأعراض ولا الحوادث).

٢- قول الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم: التفريق بين الصفات والأفعال الاختيارية، فأثبتوا الصفات، ومنعوا أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل.

٣- قول الكرامية ومن وافقهم: يثبتون الصفات ويثبتون أن الله تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأنه يصير موصوفا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك، وقالوا لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددها ولزومها فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها.

٤- قول أهل السنة والجماعة: أثبتوا الصفات والأفعال الاختيارية وأن الله متصف بذلك أزلًا، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة، وهذا هو الصحيح[١].

الأمر الثاني: قول المعتزلة في باب الصفات.

فالمعتزلة تجمع علىٰ غاية واحدة وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات.

الطريق الأول: الذي عليه أغلبيتهم، وهو نفيها صراحة فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم، وهكذا في باقي الصفات.

والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم وهو إثباتها اسمًا ونفيها فعلًا، فقالوا: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وهكذا بقية الصفات، فكان مجتمعًا مع الرأي الأول في الغاية

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠، ٥٢٥، ١٤٩).

وهي نفي الصفات.

وهناك آراء أخرىٰ للمعتزلة لكنها تجتمع في الغاية مع الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها[١].

والمقصود بنفي الصفات عندهم: هو نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات، فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم، وعلمه ذاته[٢].

فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به؛ لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فقالوا حينئذ: إن القرآن مخلوق، وإنه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب ولا بغض ونحو ذلك.

وردوا جميع ما يُضاف إلىٰ الله إلىٰ إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنىٰ به[٣].

الأمر الثالث: الفرق بين المعتزلة من جهة وبين قول الكُلَّابِيَّة وقدماء الأشاعرة من جهة أخرىٰ في مسألة قيام الصفات بالذات:

أن المعتزلة تقول: (لا تحله الأعراض والحوادث)، فالمعتزلة لا يريدون [بالأعراض] الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات، ولا يريدون [بالحوادث] المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك -مما يريده الناس بلفظ الحوادث-، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يجوزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم،

---

(١) المصدر السابق (ص١٠١).

(٢) المعتزلة وأصولهم الخمسة (ص١٠٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧، ١٤٨، ٣٥٩).

ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه.

ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: «لا تقوم به الأعراض»، وقالوا: «تقوم به الصفات ولكن لا تسمىٰ أعراضًا».

ووافقوا المعتزلة علىٰ ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته[(١)].

ففرقوا بين الأعراض -أي الصفات- والحوادث -أي الأمور المتعلقة بالمشيئة[(٢)].

فالكُلَّابِيَّة ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله[(٣)]، ويقولون: «لو قامت به لكان محلًّا للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالًا فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالًا لم يجز وصفه به[(٤)].

ولتوضيح أقوالهم نقول: إن المضافات إلىٰ الله سبحانه في الكتاب والسنة لا تخلو من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إضافة الصفة إلىٰ الموصوف.

كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[(٥)]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾[(٦)]، فهذا القسم يُثبته الكُلَّابِيَّة ولا يخالفون فيه أهل السنة، وينكره المعتزلة.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠، ٥٢١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٥).

(٣) الصفات الفعلية: هي التي تتعلق بمشيئته، أو التي تنفك عن الذات: كالاستواء، والنزول، والضحك، والإتيان، والمجيء، والغضب والفرح. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٨)، (٥/ ٤١٠).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٩)، وانظر الرد علىٰ هذه الشبهة (٦/ ١٠٥).

(٥) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.

(٦) الآية ٥٨ من سورة الذاريات.

والقسم الثاني: إضافة المخلوق.

كقوله تعالىٰ: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا ۝١٣﴾[(١)]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾[(٢)]، وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق.

والقسم الثالث: -وهو محل الكلام هنا- ما فيه معنىٰ الصفة والفعل.

كقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ۝١٦٤﴾[(٣)]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ۝١﴾[(٤)]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾[(٥)].

فهذا القسم الثالث لا يثبته الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم علىٰ زعم أن الحوادث لا تحل بذاته، فهو علىٰ هذا يلحق عندهم بأحد القسمين قبله فيكون:

١- إما قديمًا قائمًا به.

٢- وإما مخلوقًا منفصلًا عنه.

ويمتنع عندهم أن يقوم به نعت أو حال أو فعل ليس بقديم، ويسمون هذه المسألة: «مسألة حلول الحوادث بذاته»[(٦)]، وذلك مثل صفات الكلام، والرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، والإتيان، وغيرها، وبالتالي هم يؤولون النصوص الواردة في ذلك علىٰ أحد الوجوه التالية:

١- إرجاعها إلىٰ الصفات الذاتية واعتبارها منها، فيجعلون جميع تلك الصفات قديمة أزلية، ويقولون: نزوله، ومجيئه، وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه، ونحو

(١) الآية ١٣ من سورة الشمس.
(٢) الآية ٢٦ من سورة الحج.
(٣) الآية ١٦٤ من سورة النساء.
(٤) الآية ١ من سورة المائدة.
(٥) الآية ٩٠ من سورة البقرة.
(٦) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٤، ١٤٧).

ذلك: قديم أزلي[(١)]، وهذه الصفات جميعها صفات ذاتية لله، وهي قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره[(٢)].

٢- وإما أن يجعلوها من باب «النسب» و«الإضافة» المحضة، بمعنىٰ أن الله خلق العرش بصفة تحت فصار مستويًا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيًا إليهم ونحو ذلك، وأن التكليم إسماع المخاطب فقط[(٣)].

فهذه الأمور من صفات الفعل منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به؛ ولهذا يقول كثير منهم: «إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون علىٰ من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات»[(٤)].

٣- أو يجعلوها «أفعالًا محضة» في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة[(٥)].

مثل قولهم في الاستواء: إنه فعل يفعله الرب في العرش، بمعنىٰ أنه يحدث في العرش قربًا فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري[(٦)].

وكقولهم في النزول إنه يخلق أعراضًا في بعض المخلوقات يسميها نزولًا[(٧)].

ونفاة الصفات الاختيارية يُثبتون الصفات التي يسمونها عقلية، وهي الحياة والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، واختلفوا في صفة البقاء.

ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، والعين، ولكن إثباتهم لها

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٢).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٠).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩).
(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١١، ٤١٢).
(٥) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩).
(٦) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤٣٧)، الأسماء والصفات للبيهقي (ص٥١٧).
(٧) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٨٦).

مقتصر علىٰ بعض الصفات القرآنية، علىٰ أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض.

وأما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يُثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، وغير هؤلاء، فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالىٰ، وعماد المذهب عندهم: إثبات كل صفة في القرآن.

وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها[(٢)].

الأمر الثالث: أن متأخري الأشاعرة مالوا إلىٰ أقوال المعتزلة.

فالأشعرية المتأخرة مالوا إلىٰ نوع التجهم بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه[(٣)].

فهؤلاء يثبتون الذات، ولكن لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها.

فقدماء الأشاعرة كانوا يُثبتون الصفات الخبرية بالجملة، كأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٣٤، ١٠٣٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء[(١)].

لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها، ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما.

ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها، ومنهم من يفوض معناها إلىٰ الله تعالىٰ.

وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه، فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة[(٢)].

وهذا الاضطراب في العقيدة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلىٰ الاعتزال أكثر فأكثر بل إنهم خلطوا معها الفلسفة.

قول الأشعرية في الصفات:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان:

فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يُثبتونها، وبعضهم يُقر ببعضها، وفيهم تجهُّم من جهة أخرىٰ.

فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

وابن الباقلاني أكثر إثباتًا بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن.

وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلىٰ مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين[١].

فما إن جاء أبوبكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) فتصدىٰ للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها[٢]، وأسهم إلىٰ حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه؛ مما أدىٰ إلىٰ تشابهٍ منهجيٍّ بين المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي، فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل[٣]، ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري[٤].

ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها، وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمده من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي علىٰ مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلىٰ طريقة المعتزلة.

وأما كلام أبي الحسن الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص٤٦٥)، ط: مصطفىٰ محمد.

(٣) مقدمة التمهيد للباقلاني (ص١٥)، بتحقيق الخضيري وأبي ريدة.

(٤) نشأة الأشعرية وتطورها (ص٣٢٠).

يحكيه عنه الناس[(١)]، وعلىٰ طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة، كالغزالي (ت٥٠٥هـ) وابن الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية، وبذلك ازدادت الأشعرية بعدًا وانحرافًا.

فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في «الإرشاد» و«الشامل» ونحوهما مضمومًا إلىٰ ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولهذا يُقال: أبو حامد أمرضه «الشفا»، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك.

وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني، فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما[(٢)].

[السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات]



قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوَّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم، الذين يرون أن ما أنزل إلىٰ الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلىٰ صراط

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٤٨، ٤٥١)، بتصرف.
(٢) بغية المرتاد (ص٤٤٨)، بتصرف.

العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات.

وذلك أنه قد عُلم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد عُلم بالاضطرار أن المحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالىٰ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فإذا لم يكونوا خُلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم؛ تَعَيَّنَ أن لهم خالقًا خلقهم.

وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمىٰ «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصُّه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمىٰ ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره، فلا يقول عاقل -إذا قيل: إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود-: إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمىٰ «الشيء»، و«الوجود»؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنىٰ مشتركًا كليًّا هو مسمىٰ الاسم المطلق، وإذا قيل: هذا موجود وهذا موجود، فوجود كلٍّ منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ولهذا سمىٰ الله نفسه بأسماء وسمَّىٰ صفاته بأسماء، فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمَّىٰ بعضَ مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص،

ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمىٰ عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سمَّىٰ الله نفسه حيًّا، فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وسمَّىٰ بعض عباده حيًّا، فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾، وليس هذا الحيُّ مثل هذا الحي؛ لأن قوله ﴿ٱلۡحَيَّ﴾ اسم لله مختص به، وقوله ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطق مسمًّىٰ موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ولا بدَّ من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دلَّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دلَّ عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكذلك سمَّىٰ الله نفسه عليمًا حليمًا، وسمَّىٰ بعض عباده عليمًا، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٖ ٢٨﴾ يعني إسحق، وسمَّىٰ آخر حليمًا، فقال: ﴿فَبَشَّرۡنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٖ ١٠١﴾ يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

وسمَّىٰ نفسه سميعًا بصيرًا، فقال: ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨﴾، وسمَّىٰ بعض خلقه سميعًا بصيرًا فقال: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢﴾ وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير.

وسمَّىٰ نفسه بالرؤوف الرحيم، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ١٤٣﴾ وسمَّىٰ

بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ وليس الرؤوف كالرؤوف، ولا الرحيم كالرحيم.

وسمَّىٰ نفسه بالملك، فقال: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ﴾، وسمَّىٰ بعض عباده بالملك، فقال: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾﴾، ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦٓ﴾ وليس الملك كالملك.

وسمَّىٰ نفسه بالمؤمن، فقال: ﴿ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾، وسمَّىٰ بعض عباده بالمؤمن، فقال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾﴾، وليس المؤمن كالمؤمن، وسمَّىٰ نفسه بالعزيز، فقال: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ﴾، وسمَّىٰ بعض عباده بالعزيز، فقال: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ﴾ وليس العزيز كالعزيز.

وسمَّىٰ نفسه الجبار المتكبر، وسمَّىٰ بعض خلقه بالجبار المتكبر، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾﴾، وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر.

ونظائر هذا متعددة.

وكذلك سمَّىٰ صفاته بأسماء، وسمَّىٰ صفات عباده بنظير ذلك، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ﴾، وقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ﴾، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ﴾.

وسمَّىٰ صفة المخلوق عِلمًا وقوة، فقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾، وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾، وقال: ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾، وقال: ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾، وقال: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ

بَنَيْنَهَا بِأَيْيْدٍ﴾ أي: بقوة، وقال ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ أي: ذا القوة، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة.

وكذلك وصف نفسه بالمشيئة، ووصف عبده بالمشيئة، فقال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾.

وكذلك وصف نفسه بالإرادة، ووصف عبده بالإرادة، فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾. ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة، فقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا، فقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠﴾﴾، وليس المقت مثل المقت.

وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد، كما وصف عبده بذلك، فقال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ﴾، وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾، وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد.

ووصف نفسه بالعمل، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١]، ووصف عبده بالعمل فقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾

[السجدة: ١٧]، وليس العمل كالعمل.

ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة، في قوله: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا ٥٢﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله: ﴿وَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ﴾ [القصص: ٦٢]، وقوله: ﴿وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ووصف عبده بالمناداة والمناجاة، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلۡحُجُرَٰتِ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ٤﴾ [الحجرات: ٤]، وقال: ﴿إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المجادلة: ١٢]، وقال: ﴿إِذَا تَنَٰجَيۡتُمۡ فَلَا تَتَنَٰجَوۡاْ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المجادلة: ٩]، وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة.

ووصف نفسه بالتكليم في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله: ﴿۞ تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ ٥٤﴾ [يوسف: ٥٤]، وليس التكليم كالتكليم.

ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة، فقال: ﴿وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ حَدِيثٗا فَلَمَّا نَبَّأَتۡ بِهِۦ وَأَظۡهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ٣﴾ [التحريم: ٣]، وليس الإنباء كالإنباء.

ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ٤﴾ [الرحمن الآيات: ١إلى ٤]، وقال: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ﴾ [المائدة: ٤]، وقال: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وليس التعليم كالتعليم. وهكذا وصف نفسه بالغضب، في قوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ﴾ [الفتح: ٦]، ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ

أَسِفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠]، وليس الغضب كالغضب.

ووصف نفسه بأنه استوىٰ علىٰ عرشه، فذكر في سبع آيات من كتابه أنه استوىٰ علىٰ العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء علىٰ غيره، في مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وليس الاستواء كالاستواء.

ووصف نفسه ببسط اليدين، فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، ووصف بعض خلقه ببسط اليد، في قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم، ونظائر هذا كثيرة.

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه ونفي ماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضىٰ، ولا نادىٰ، ولا ناجىٰ، ولا استوىٰ؛ كان معطلًا جاحدًا ممثلًا له بالمعدومات والجمادات.

ومَن قال: له علم كعلمي أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضاء كرضائي، أو يَدَان كيداي، أو استواء كاستوائي؛ كان مشبهًا ممثلًا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل».

الشــرح

المصنف يتكلم هنا عن مسألة القدر المشترك، وهذه المسألة لها تشعباتها وتفرعاتها ومصطلحاتها، وأحاول هنا شرح تلك المسألة وجوانبها فأقول:

التوطئة:

تعد مسألة القدر المشترك من أهم مسائل باب الأسماء والصفات وأدقها، ولها تعلقها بعدة مسائل في هذا الباب، وبفهمها تزول إشكالات كثيرة كانت سببًا لغلط كثير من المخالفين في هذا الباب، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية لأهمية ذلك في الكثير من كتبه، ومن ذلك قوله: «وهذا الموضع من فهمه جيدًا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام»[(١)]، «فإنه مقام زلت فيه أقدام، وضلت فيه أحلام، والله يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم»[(٢)].

وقال عنها كذلك: «ومن فَهِمَ هذه الحقائق الشريفة، والقواعد الجليلة النافعة؛ حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان، وانجاب عنه من الشبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من أفضل الذين أنعم الله عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، ومن سادة أهل العلم والإيمان»[(٣)].

وفي هذه التوطئة لهذه المسألة يجدر التنبيه إلىٰ أن علماء أهل السنة قرروا الحقائق الآتية:

أولًا: أن القدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من: معانٍ، ذهنية، كلية، مطلقة.

فما من مسميين إلا وبينهما:

- قدر مشترك.
- وقدر مميز.

---

(١) التدمرية، (ص١٢٨).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم–ت: الفقي، (ص٤٦٤).

(٣) شرح حديث النزول، (ص١١٢)، وضمن مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٥١)، وانظر: المرجع السابق (٥/ ٣٣٠-٣٣١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، بدائع الفوائد (١/ ١٧٣). (٢/ ٣١٤).

ثانيًا: أن نعلم أن المعنىٰ العام لا يقتضي تماثلًا من كل وجه.

وذلك أن لكل ماهيتين:

- معنىٰ عامًا اشتركا فيه.
- ومعنىٰ خاصًّا افترقا فيه.

✓ فالمعنىٰ العام: الذي اشتركا فيه هو (**القدر المشترك**) الذي لا يقتضي تماثلا من كل وجه.

✓ والمعنىٰ الخاص: وحين تكون الخصائص والإضافات تتمايز هاتان الماهيتان، وهو (**القدر المميز**).

ثالثًا: أن الكليات التي يتفق فيها الشيئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان.

فليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلا عن أن يكون الخالق تعالىٰ مشاركًا لغيره في شيء من الأشياء ﷻ»[(١)].

فالمقصود بالقدر المشترك هو المعنىٰ العام الكلي المقدر في الذهن.

ومثال ذلك: لفظ أو مسمىٰ «الوجود» فهذا اللفظ يُطلق علىٰ الخالق والمخلوق؛ فيقال: الله موجود والمخلوق موجود.

ولكن هذا الإطلاق أو هذا القدر المشترك هو في الوجود الذهني فقط لا في الوجود العياني أو الخارجي.

يقول ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والرجل له وجود في:

- الأعيان،
- والأذهان،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

▪ واللسان.

✓ فوجوده في الأعيان لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو.

✓ وأما وجوده في اللسان، فلفظة (الرجل) قد وضعت للدلالة عليه.

✓ وأما الذي في الأذهان من معنىٰ الرجل فيسمىٰ كليًّا، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأىٰ عمرًا لم يأخذ منه صورة أخرىٰ، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلىٰ عمرو الحارث كنسبته إلىٰ زيد الذي عهده أولًا...»(١).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه..»(٢).

رابعًا: «أن من قال: إنه يوجد في الخارج كليًّا؛ فقد غلط.

فإن الكلي لا يكون كليًّا قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيء معين، إذا تصور منع نفسِ تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلي بين المعينات، فيكون كليًّا مشتركًا في الأذهان»(٣).

خامسًا: «ما كان لازمًا لهذا المعنىٰ العام كان لازمًا للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق.

ومثاله الذي يوضحه:

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة: (٢/ ٥-٦)، ت: النملة.

(٢) التدمرية: (ص١٢٥- ١٢٩).

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٣٠٨).

- إذا كان الخالق (موجودًا) والمخلوق (موجودًا).
- أو هذا (قائمًا بنفسه)، وهذا (قائمًا بنفسه).
- أو قيل: هذا (حي عليم رحيم)، وقيل: (هذا حي عليم رحيم).

كان القدر العام الكلي المتفق هو: مسمىٰ (الوجود)، و(القيام بالنفس)، و(الحياة)، و(العلم)، و(الرحمة)، أو مسمىٰ أنه (موجود)، (قائم بنفسه)، (حي)، (عالم)، (رحيم).

وهذا المعنىٰ العام ليس من لوازمه ما يُنفىٰ عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها.

o وإنما تكون لوازمه صفة نقص إذا قُيِّد بالعبد فقيل: وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالنقص يلزمه إذا كان مقيدًا مختصًّا بالعبد، والله منزه عما يختص به العبد.

o وأما إذا:

- اتصف الرب به.
- أو أُخذ مطلقًا غير مختص بالعبد.

ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلا، فتبين أن إثبات القدر العام المتَّفق عليه لا محذور فيه أصلا»[(١)].

خامسًا: أن المقصود بالقدر المميز: أن بين الموجودين في الوجود الخارجي قدر مميز وفارق بينهما، وعليه فإن لله وجودًا يختص به وللمخلوق وجودًا يختص به.

---

(١) الصفدية (٢/ ٩).

▪ فأما وجود الله فمعلوم أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يمثل بها.

▪ وهكذا الشأن في وجود المخلوق العياني فلا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته ولا مشابهة في شيء من خصائصه، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له.

بل إن المخلوق لا يشارك مخلوقًا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك، لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالىٰ لا مثل له أصلا.

▪ وأما ما يتقدس الرب تعالىٰ ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلًا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالىٰ منزه عن كل نقص وعيب»[(١)].

سادسًا: «أنه ليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلًا عن أن يكون الخالق تعالىٰ مشاركًا لغيره في شيء من الأشياء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[(٢)].

سابعًا: مسألة القدر المشترك لا تختص باب الأسماء والصفات وحده، بل هي مسألة أعم، وهذا ما يوضحه كلام الإمام ابن القيم حيث يقول:

«فأحظىٰ الناس بالحق وأسعدهم به: الذي يقع علىٰ الخصائص المميزة الفارقة ويلغي القدر المشترك فيحكم بالقدر الفارق علىٰ القدر المشترك ويفصله به.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٣ -٨٥) بتصرف.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

وأبعدهم عن الحق والهدىٰ من عكس هذا السير، وسلك ضد هذه الطريق؛ فألغىٰ الخصائص الفارقة، وأخذ القدر المشترك، وحكم به علىٰ القدر الفارق.

وأضل منه من أخذ خصائص كل من النوعين فأعطاها للنوع الآخر.

فهذان طريقا أهل الضلالة اللتان يرجع إليهما جميع شعب ضلالهم وباطلهم.

مثال ذلك: أن أعداء الرسل المكذبين لهم الجاحدين لما جاؤوا به من الحق لما أرادوا تلبيس الحق الذي جاؤوا به بالباطل؛ أخذوا بينه وبين الباطل قدرًا مشتركًا ثم ألغوا القَدْر الفارق وما اختص به أحد النوعين؛ فقالوا: هذا الرسول شاعر وكاهن ومجنون وطالب ملك ورياسة وصيت في العالم؛ فأخذوا قدرًا مشتركًا بين الشعر وبين كلامه الذي جاء به من الترغيب والترهيب وحسن التعبير عن المعاني باللفظ الذي يروق المسامع ويهز القلوب ويحرك النفوس.

فقالوا: هو شاعر وهذا شعر وضربوا عن الخصائص الفارقة صفحًا.

وقالوا: هو كاهن؛ لأن الكاهن كان عندهم معروفًا بالإخبار عن الأمور الغائبة التي لا يخبر بها غيره، وكذلك هذا المدعي لذلك مثله.

وقالوا: مجنون؛ لأن المجنون يقول ويفعل خلاف ما اعتاده الناس.

وقالوا: ساحر؛ لأن الساحر يأخذ بالقلوب والعيون ويحبب تارة وينفر أخرىٰ؛ ولهذا قال لهم الوليد بن المغيرة وقد سألوه ماذا يقولون للناس في أمر محمد، ففكر وقدر ورأىٰ أن أقرب ما يقولون هو ساحر؛ لأنه يفرق بين المرء وزوجه، ومحمد يفعل ذلك فإن المرأة إذا أسلمت دون زوجها أو أسلم زوجها دونها وقعت الفرقة بينهما والعداوة.

وكذلك قولهم عن القرآن: أساطير الأولين؛ أخذوا قدرًا مشتركًا بينهما، وهو جنس الإخبار عما أخبر عنه الأولون.

وهكذا قولهم: هو طالب ملك ورياسة وصيت.

والمقصود أن كل مبطل فإنه يتوصل إلىٰ باطله بهذه الطريق، ثم يلبس ما يدعو إليه خصائص الحق وما ينفر عنه خصائص الباطل، وهذا شأن الساحر؛ فكلامه يخرج الحق في صورة الباطل فينفر عنه، والباطل في صورة الحق فيرغب فيه»[(١)].

ثامنًا: أن وجه خطأ الذين ضلوا في هذا الباب أن «هؤلاء أخذوا قدرًا مشتركًا بين ما أثبته الله لنفسه من الصفات والأفعال وبين ما للمخلوقين من ذلك، وحكموا بذلك القدر المشترك علىٰ خصائص الرب سبحانه، ثم ألغوا حكم تلك الخصائص واعتبارها، ثم جعلوا حكمها حكم خصائص المخلوقين.

فأخطأوا من أربعة أوجه مثاله:

- أنهم أخذوا قدرًا مشتركًا بين اليد القديمة والحادثة.
- ثم حكموا بما فهموه من ذلك القدر المشترك علىٰ القديمة.
- ثم ألغوا القدر الفارق بين اليد واليد.
- ثم جعلوا خصائص أحدهما هي خصائص الأخرىٰ، واعتبر هذا منهم في كل صفة يريدون نفيها»[(٢)].

تاسعًا: أن الصواب والحق في هذه المسألة يوضحه: أنك إذا أخذت لوازم المشترك والمميز، وميزت هذا من هذا صح نظرك ومناظرتك، وزال عنك اللبس والتلبيس، وذلك أن الصفة يلزمها لوازم من حيث هي هي فهذه اللوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها؛ إذ نفيها ملزوم كنفي الصفة.

مثاله: الفعل والإدراك للحياة فإن كل حي فعال مدرك، وإدراك المسموعات

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٤/ ١٢١٦-١٢١٨).

(٢) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٤/ ١٢١٦-١٢١٨).

بصفة السمع، وإدراك المبصرات بصفة البصر، وكشف المعلومات بصفة العلم، والتمييز لهذه الصفات، فهذه اللوازم ينتفي رفعها عن الصفة فإنها ذاتية لها ولا يرتفع إلا برفع الصفة، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة للقديم مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق فإن صفة العلم واجبة لله قديمة غير حادثة متعلقة بكل معلوم علىٰ التفصيل.

وهذه اللوازم منتفية عن العلم الذي هو صفة للمخلوق، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة له مثل كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن مخلوقة غير صالحة للعموم مفارقة له.

فهذه اللوازم يستحيل إضافتها إلىٰ القديم.

واجعل هذا التفصيل ميزانًا لك في جميع الصفات والأفعال واعتصم به في نفي التشبيه والتمثيل، وفي بطلان النفي والتعطيل.

مثاله: واعتبره في العلو والاستواء تجد هذه الصفة يلزمها كون العالي فوق السافل في القديم والمحدث فهذا اللازم حق لا يجوز نفيه. (وهذا ما يسمىٰ القدر المشترك).

ويلزمها كون السافل حاويًا للأعلىٰ محيطًا به حاملًا له، والأعلىٰ مفتقرًا إليه، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلها، بل بعضها لا يفتقر فيه الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله، كالسماء مع الأرض. (وهذا ما يسمىٰ القدر المميز للمحدث الذي هو المخلوق).

فالرب تعالىٰ أجل شأنًا وأعظم أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حمله للسافل، وفقر السافل إليه، وغناه سبحانه عنه، وإحاطته عَزَّوَجَلَّ به، فهو فوق العرش مع حمله العرش وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه،

وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق. (وهذا مسمىٰ بالقدر المميز للخالق).

وأصحاب التلبيس واللبس لا يميزون هذا التمييز ولا يفصلون هذا التفصيل، ولو ميزوا وفصلوا؛ لهُدُوا إلىٰ سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل الصريح للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل وضلوا عن سواء السبيل»(١).

عاشرًا: اصطلاحات هذه المسألة تختلف مسمياتها بحسب الفنون؛ فالقدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من معانٍ، ذهنية، كلية، مطلقة، ولا بد من تفصيل المراد بهذه الألفاظ (مشترك، معنىٰ، ذهني، كلي، مطلق)، وبيان محترزاتها:

فأما (المشترك): فإنه اللفظ الموضوع لمعان متعددة(٢).

والمراد بالاشتراك هنا ما يسميه النحاة: (اسم جنس)، ويسمي معانيه المنطقيون: (كليات)، كما يسميه المناطقة أيضا: (المتواطئ المشكك)، وهو: اللفظ المفرد الدال علىٰ أعيان متعددة، بمعنىٰ عام مشترك بين تلك الأفراد لا علىٰ السواء، بل علىٰ التفاوت والتفاضل، «لكن هذا التفاضل في الأسماء المشتركة لا يمنع أن يكون أصل المعنىٰ مشتركًا كليًّا، فلا بد في الأسماء المشتركة من معنىٰ كلي مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن»(٣). وقريب من هذا قولنا: (كلي) فإن (المشترك)

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٤/ ١٢١٦-١٢١٨).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (٢٧٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤٥). وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٠٥، ٣٢٨) (٩/ ١٤٧)، الصفدية (٢/ ٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٦).

وإنما أطلق علىٰ هذه المسألة: (القدر المشترك) مع أنها من قبيل المتواطئ المشكك كما تقدم؛ لأن الكلام بعد هذا الإطلاق يوضح المراد به، وهو القول بأن الاشتراك كان في (معان) ذهنية، فليس الاشتراك هنا في مجرد اللفظ الذي لا يكون معه أدنىٰ علاقة في المعنىٰ بين المشتركين. علىٰ أن شيخ =

أحد أنواع (الكلي)، واللفظ الكلي هو: «ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه»[(١)].

- وقولنا: (معنىٰ) بين، ويخرج به أمران:

١- أن يكون الاشتراك باللفظ فحسب، فيكون من باب المشترك اللفظي (كما يقول بذلك بعض المعطلة).

مثل قولهم: إن تسمية الله (سميعًا) وتسمية المخلوق (سميعًا) هو مشترك لفظي، بل منهم من زعم أن لفظ (الوجود) مقول بذلك الاشتراك اللفظي، من جنس تسمية المبتاع (مشتريًا) وتسمية الكوكب المعروف (المشتري)، فلا يكون هناك أدنى علاقة في المعنىٰ بين هذين الأمرين[(٢)].

٢-أن يكون الاشتراك في الحقيقة (الكيفية)، كما يقول به بعض الممثلة.

وقولنا (الذهني): أي إن هذا المعنىٰ المشترك غير موجود في الخارج، وإنما هو معنىٰ يفهم في الذهن، والذهن يفهمه مطلقة، أي غير مختص بواحد من الأشياء المعينة، بل يفهم منه الذهن قدرة يوجد في الأشياء المتباينة (وهذا معنىٰ القول بأنه:

= الإسلام قد بين في بعض مناظراته صحة التعبير بالاشتراك عن الأشياء المتواطئة باعتبار القدر المميز بينها، انظر: مناظرة في الحمد والشكر ضمن مجموع الفتاوىٰ (١١/ ١٤١-١٤٢)، وعلىٰ العموم فإذا فُهِمَ المعنىٰ؛ تُجُوِّزَ في التعبير عنه بالمصطلحات المقاربة.

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٣)، وانظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (٤٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٨)، التعريفات للجرجاني (٢٣٩)، الكليات للكفوي (٧٤٥).

(٢) انظر قولهم بالاشتراك اللفظي في الصفات مع الرد عليه في: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢١٠)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣١-٣٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٢٤-٣٢٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥١٨).

مطلق[١]، وإنما الذي يكون في الخارج هو القدر المختص المعين، المقيد)[٢].

وعليه فإن ذلك القدر المشترك الكلي لا يكون ثابتًا بعينه في الأمور المتعينة في الوجود الخارجي[٣]، فالاشتراك إنما يكون في الوجود الذهني، وأما الوجود الخارجي فلا اشتراك فيه، بل كل موجود فله ما يخصه من حقيقته مما لا يشركه فيه غيره، بل ليس بين موجودين في الخارج شيء بعينه اشتركا فيه، ولكن تشابها، ففي هذا نظير ما في هذا، كما أن هذا نظير هذا، وكل منهما متميز بذاته وصفاته عما سواه، فكيف الخالق سبحانه وتعالىٰ[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المعاني لا تكون مطلقة وعامة إلا في الأذهان، لا في الأعيان، فلا يكون موجود وجودًا مطلقًا أو عامًّا إلا في الذهن، ولا يكون مطلق أو عام إلا في الذهن، ولا يكون إنسان أو حيوان مطلق وعام إلا في الذهن، وإلا فلا تكون الموجودات في أنفسها إلا معينة مخصوصة متميزة عن غيرها»[٥].

فالذهن يفهم من (السميع) قدرًا مطلقًا، وهو (مطلق السمع)، ولا يوجد في الخارج شيء يسمىٰ (سمعًا) بهذا الإطلاق، بل لا يوجد إلا مضافًا معينًا (سمع الله) أو (سمع المخلوق)، فهذا اللفظ المشترك المطلق يتناول الاثنين، لكن هذا المشترك

---

(١) قال يوسف ابن الجوزي: المطلق: ما دل علىٰ شيء غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (١٩)، وانظر: التعريفات للجرجاني (٢٨٠).

(٢) انظر: التدمرية (١٢٨)، مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤٧)، اقتضاء الصراط المستقيم-ت: الفقي (٤٦٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٧٩)، منهاج السنة النبوية: (٢/ ١١٩-١٢٠، ٥٢٦)، الرد علىٰ الشاذلي في حزبه (٢١٩).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٩).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم -ت: الفقي (٤٦٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٤).

(٥) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٥/ ٣٣٠)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٦٠).

لا وجود له في الخارج عقلًا، ولا لفظه موجود في الكلام سمعًا، بل موجود مطلق يتناولهما جميعًا، لا يختص بخالق ولا مخلوق، ولا يوجد في الخارج، ولا هو موجود في كلام الله ورسوله[(١)].

وبهذا يتبين معنىٰ القدر المشترك بين الأشياء، وأن معنىٰ اشتراك الموجودات في أمر من الأمور: هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنىٰ العام يطلق علىٰ هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته، وصفاته، وأفعاله»[(٢)].

فهذه بعض النقاط العامة في مسألة القدر المشترك هذه، ولكل جانب منها تفاصيل سيتم توضيحها وبسطها في الجوانب الآتية.

الجوانب التفصيلية لمسألة القدر المشترك:

قد تم مراعاة أن تعرض المسألة في جوانبها الثلاثة، وهي:

- الجانب الاصطلاحي.
- والجانب اللغوي.
- والجانب الشرعي.

وذلك لتعلق المسألة بهذه الجوانب جميعها، فقد ألبست المسألة هذه الأبواب جميعها، فتارة تُناقش وتُعرض في جانبها الاصطلاحي، وتارة أخرىٰ في جانبها اللغوي، وتارة ثالثة في جانبها الشرعي، وتارة رابعة تُعرض من جميع هذه الجوانب كلها.

---

(١) الرد علىٰ الشاذلي في حزبيه لشيخ الإسلام -ت: العمران (٢٢٠).

(٢) التدمرية، (ص١٢٨)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية-ط: القاسم (١/ ٣١٥)، وط (المجمع) (٦/ ٤٨٩)، جواب الاعتراضات المصرية علىٰ الفتيا الحموية (١٣١-١٣٣).

وجعلت البداية للحديث عن الجانب الاصطلاحي؛ لأنه الجانب الأكثر استعمالًا في الكلام عن هذه المسألة أثناء عرضها ومناقشتها، ثم يأتي الجانب اللغوي، ويليه الجانب الشرعي الذي لا يمكن فيه أن يتصور ويفهم إلا مع الجانبين السابقين، وأرجو أن أكون قد وُفقت في شرح جوانب المسألة، فبعض المسائل دقيقة؛ فيحتاج الأمر فيها إلىٰ شيء من البسط والشرح والتفصيل وتسليط الضوء علىٰ أكثر من جانب وبشكل مستقل بغية الوصول إلىٰ الهدف والغاية.

الجانب الأول: الجانب الاصطلاحي للمسألة.

يجد الباحث في هذه المسألة الحاجة إلىٰ استحضار عدد من المصطلحات العقلية المستعملة في هذه المسألة والتي ترتبط في النقاش الدائر فيها؛ فلا بد من تصورها قبل الخوض في تفاصيل النزاع الواقع فيها، ومن تلك المصطلحات:

أولًا: مراتب وجود الشيء.

ثانيًا: القدر المشترك والقدر المميز.

ثالثًا: الكليات الخمس.

وسأتكلم عن هذه المصلحات مع ربطها بموضوع هذه القاعدة لتقريب فهمها.

أولًا: مراتب وجود الشيء.

لكل شيء أربع مراتب:

- ✓ وجود في الأعيان.
- ✓ ووجود في الأذهان.
- ✓ ووجود في اللسان.
- ✓ ووجود في البنان.

وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي[(١)].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشيء له أربعة مراتب:

المرتبة الأولىٰ: مرتبة في الأعيان، والمراد بها وجوده العيني.

والمرتبة الثانية: مرتبة في الأذهان، والمراد بها وجوده الذهني.

والمرتبة الثالثة: مرتبة في اللسان، والمراد بها وجوده اللفظي.

والمرتبة الرابعة: مرتبة في الخط، والمراد بها وجوده الرسمي»[(٢)].

والإحاطة بهذا التقسيم مفيدة؛ لأنه يرد كثيرًا في هذه المسألة حيث يفرق بين الوجود الذهني والوجود العياني أو الخارجي، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال:

- **قول شيخ الإسلام ابن تيمية:** «والكليات التي يتفق فيها الشيئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء، فضلًا عن أن يكون الخالق تعالىٰ مشاركًا لغيره في شيء من الأشياء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[(٣)].

ويلاحظ في هذا النص استعمال مصطلح «الكليات»، وهذا يقودنا لشرح هذا المصطلح كما سيأتي.

- **وقوله أيضًا:** «وبينَّا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن، فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ الذات والشيء والماهية والحقيقة ونحو ذلك»[(٤)].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد عرف أن الأشياء لها وجود في «الأعيان»، ووجود في

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٥٧).

(٢) انظر: مختصر الصواعق (٢/ ٣٠٤، ٣٠٥)، ومجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

(٤) الرسالة التدمرية (١/ ١٢٥ -١٣١).

«الأذهان»، ووجود في «اللسان»، ووجود في «البنان»، وهو: العيني والعلمي واللفظي والرسمي. ثم قال: من قال: إن الوجود العيني والعلمي لا يختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأمم، بخلاف اللفظي والرسمي فإن اللغات تختلف باختلاف الأمم كالعربية والفارسية والرومية والتركية. وهذا قد يذكره بعضهم في «كلام الله تعالىٰ» أنه هو المعنىٰ الذي لا يختلف باختلاف الأمم دون الحروف التي تختلف؛ كما هو قول الكُلَّابِيَّة والأشعرية، ويضمون إلىٰ ذلك أن كتبه إنما اختلفت لاختلاف لفظها فقط؛ فكلامه بالعبرية هو التوراة وبالعربية هو القرآن، كما يقولون: إن «المعنىٰ القديم» يكون أمرًا ونهيًا وخبرًا؛ فهذه صفات عارضة له، لا أنواع له، ويذكر بعضهم هذا القول مطلقًا في «أصول الفقه» في مسائل اللغات، ويذكره بعضهم في مسألة الاسم والمسمىٰ وأسماء الله الحسنىٰ كأبي حامد.

قلت: وهذا القول فيه نظر وبعضه باطل؛ وذلك أن ألفاظ اللغات (منها مُتَّفَقٌ عليه كالتنور، وكما يوجد من الأسماء المتحدة في اللغات، ومنها متنوع كأكثر اللغات، واختلافها اختلاف تنوع لا تضاد؛ كاختلاف الاسمين للمسمىٰ الواحد، وكذلك معاني اللغات؛ فإن «المعنىٰ الواحد» الذي تعلمه الأمم، وتعبر عنه كل أمة بلسانها، قد يكون ذلك المعنىٰ واحدًا بالنوع في الأمم، بحيث لا يختلف كما يختلف اللفظ الواحد بالعربية، وقد يكون تصور ذلك المعنىٰ متنوعًا في الأمم مثل: أن يعلمه أحدهم بنعت ويعبر عنه باعتبار ذلك النعت، وتعلمه الأمة الأخرىٰ بنعت آخر وتعبر عنه باعتبار ذلك النعت، كما هو الواقع في أسماء الله وأسماء رسوله وكتابه وكثير من الأسماء المعبر بها عن الأشياء المتفق علىٰ علمها في الجملة: «فتكري، وخداي، ونست شك» ونحو ذلك، وإن كانت أسماء لله تعالىٰ فليس معناها مطابقًا من كل وجه لمعنىٰ اسم الله؛ وكذلك «بيغنير ومهشم» ونحو ذلك، ولهذا إذا تأملت الألفاظ التي يترجم بها القرآن -من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها-؛ تجد بين المعاني نوع

فرق وإن كانت متفقة في الأصل، كما أن اللغتين متفقتان في الصوت وإن اختلفتا في تأليفه؛ وقد تجد التفاوت بينها أكثر من التفاوت بين الألفاظ «المتكافئة» -الواقعة بين المترادفة والمتباينة- كالصارم والمهند، وكالريب والشك، والمور والحركة، والصراط والطريق.

وتختلف اللغتان أيضًا في قدر ذلك المعنىٰ وعمومه وخصوصه، كما تختلف في حقيقته ونوعه، وتختلف أيضًا في كيفيته وصفته وغير ذلك، بل الناطقان بالاسم الواحد باللغة الواحدة يتصور أحدهما منه ما لم يتصور الآخر حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك، فإذا كان المعنىٰ المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتحد من كل وجه في قلب الناطقين، بل ولا في قلب الناطق الواحد في الوقتين، فكيف يقال إنه يجب اتحاده في اللغات المتعددة، يوضح ذلك أن ما تعلمه الملائكة منه ليس علىٰ حد ما يعلمه البشر، وما يعلمه الله فيه ليس علىٰ حد ما تعلمه الملائكة، لكن الاختلاف اختلاف تنوع لا تضاد، وأما قول من قال: إن معاني الكتب المنزلة سواء؛ ففساده معلوم بالاضطرار؛ فإنا لو عبرنا عن معاني القرآن بالعبرية، وعن معاني التوراة بالعربية؛ لكان أحد المعنيين ليس هو الآخر، بل يعلم بالاضطرار تنوع معاني الكتب واختلافها اختلاف تنوع أعظم من اختلاف حروفها؛ لما بين العربية والعبرية من التفاوت، وكذلك معاني البقرة ليست هي معاني آل عمران، وأبعد من ذلك جعل الأمر هو الخبر، ولا ينكر أن هذه المختلفات قد تشترك في حقيقة ما كما أن اللغات تشترك في حقيقة ما، فإن جاز أن يقال: إنها واحدة مع تنوعها؛ فكذلك اللغات سواء، بل اختلاف المعاني أشد، أما دعوىٰ كون أحدهما صفة حقيقية، والأخرىٰ وضعية؛ فليس كذلك، وهذا موضع ينتفع به في «الأسماء واللغات»، وفي «أصول الدين» و«الفقه» وفي معرفة «ترجمة اللغات»، وأيضا: لم يجر العرف بأن اللغة الواحدة واللفظ الواحد يكون النطق به من جميع الناطقين علىٰ حد واحد ليس فيه تفاوت

أصلًا، فإن حصل المقصود بالجميع فكذلك المعنىٰ الواحد؛ فإن اللغات وإن اختلفت فقد يحصل أصل المقصود بالترجمة، فكذلك المعاني: فإن الترجمة تكون في اللفظ والمعنىٰ؛ ولهذا سمىٰ المسلمون ابن عباس ترجمان القرآن، وهو يترجم اللفظ»[(١)].

ثانيًا: الكليات الخمس.

الكليات في المنطق الصوري: هي الحقائق المجردة التي لا تقع تحت حكم الحواس، وتدرك بالعقل.

هي خمس:

- ✓ (النوع): كالإنسان.
- ✓ و(الجنس): كالحيوان.
- ✓ و(الفصل): كالنطق للإنسان.
- ✓ و(الخاصة: (كالضاحك للإنسان.
- ✓ (العامة (: كالماشي للإنسان أيضًا.

ويقال لها باليونانية إيساغوجي.

الكليات الخمس المشتركة في الخارج هي خمس كليات: الجنس، والنوع، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام.

والكلي ينقسم إلىٰ:

- (ذاتي)
- و(عرضي).

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٦/ ٦١-٦٥).

• فـ (الذاتي): محمول يقوم به الموضوع في ماهيته، وهو أقسام ثلاثة: (نوع) و(جنس) و(فصل).

• أما (العرضي): فهو محمول لا تتقوَّم به ماهية الموضوع، أو هو محمول خارجٌ عن الموضوع، وهو قسمان: (عرض خاص)، و(عرض عام)

وهذه الكليات يطلق عليها مسمىٰ القدر المشترك، أي أن بينها قدرًا مشتركًا في الذهن لا في الخارج.

أما عن تعريفاتها وأمثلتها:

الأول: (النوع).

وتعريفه: هو الكلي الذي كانت أفراده متفقة في الحقيقة، وكان هو تمام حقيقة أفراده.

مثاله: (الإنسان)، الذي أفراده: (زيد، وعمرو، وخالد) وغيرهم، فإن حقيقتهم واحدة، والاختلافات الموجودة بينهم في الطول والقصر واللون وغيرهما، إنما هي اختلافات عارضية لا ذاتية، فذات الطويل، وذات القصير، وذات الأبيض اللون، وذات الأسود كلها (إنسان) لا اختلاف فيها.

الثاني: (الجنس).

تعريفه: هو الكلي الذي كانت أفراده مختلفة في حقائقها، وكان جزءًا لحقيقة أفراده.

مثاله: (الحيوان)، الذي أفراده (الإنسان، والفرس، والبقر) وغيرها، فإن حقائقهم مختلفة، فحقيقة (الإنسان) غير حقائق بقية الحيوانات، وكذلك حقيقة (الفرس) غير حقائق بقية الحيوانات، وهكذا غيرهما، إلا أن الحيوانية جزء لجميع هذه الحقائق المختلفة.

الثالث: (الفصل).

تعريفه: هو الكلي الذي كانت أفراده متفقة في الحقيقة، وكان هو جزءَ حقيقةِ أفراده.

مثاله: (الناطق)، الذي هو جزء حقيقة (الإنسان)، والإنسان أفراده متفقة في الحقيقة.

الرابع: (العرض الخاص).

تعريفه: هو الكلي الذي كان مختصًّا بحقيقة واحدة وخارجًا عن الحقيقة.

مثاله: (الضاحك)، الذي هو كلي مختص بحقيقة الإنسان؛ إذ ليس غير الإنسان ضاحكًا، مع أنه ليس داخلًا في حقيقة الإنسان وجزءًا لذاته.

الخامس: (العرض العام).

تعريفه: هو الكلي الذي كان غير مختص بحقيقة واحدة وكان خارجًا عن الحقيقة.

مثاله: الماشي، (الذي) هو كلي يشمل (الإنسان) و(الفرس) و(البقر) وغيرها، مع أن حقائقها مختلفة، وهو ليس داخلًا في حقيقتها، ولا جزءًا لذاتها.

وهذه الكليات تجتمع بأنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان.

قال ابن تيمية: «ومن قال: إنه يوجد في الخارج كليًّا، فقد غلط، فإن الكلي لا يكون كليًّا قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيء معين، إذا تصور منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلي بين المعينات، فيكون كليًّا مشتركًا في الأذهان»[١].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٣٠٨).

ثالثًا: الفرق بين القدر المشترك والقدر المميز.

فما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز.

وتارة يعبر عن القدر المشترك[(١)] بـ «الاسم المطلق»[(٢)]، أو «الاسم العام»[(٣)]، أو بـ «القدر المطلق»[(٤)]، أو بـ «القدر المشترك المطلق»، أو بـ «القدر المشترك الكلي المطلق»[(٥)]، أو بـ «القدر العام الكلي»، أو بـ «المعنىٰ العام الكلي»[(٦)]، أو بـ «المعنىٰ العام»[(٧)]، أو بـ «المعنىٰ المشترك الكلي»[(٨)]، أو بـ «المعنىٰ العام الكلي الشامل»[(٩)]، أو بـ «الكلي المطلق»، أو بـ «الجامع»[(١٠)]، أو بـ «المتفق»[(١١)].

وأما القدر المميز فتارة يعبر عنه:

o بـ «القدر المميز»، أو بـ «الفارق».

أما القدر المشترك:

---

(١) التدمرية (١٢٠-١٢٨)، مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٢).

(٢) كما في التدمرية (٢١)، وكذا في: نفس المرجع (١٢٦)، وشرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٣١، ٣٥٠)، ومجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤٥، ١٤٧)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ١١٨)، واقتضاء الصراط المستقيم ت: الفقي (٤٦٤)، والرد علىٰ الشاذلي في حزبيه ت: العمران (ص٢١٦).

(٣) التدمرية (ص٢٠)، و: الصفدية (٢/ ٦)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ١١٩).

(٤) درء التعارض (٥/ ٨٤).

(٥) درء التعارض (٥/ ٨٠).

(٦) بيان تلبيس الجهمية ط: المجمع (٦/ ٤٨٢).

(٧) التدمرية (ص١٢٨)، ومنهاج السنة النبوية (٨/ ٣١)، والرد علىٰ الشاذلي في حزبيه ت: العمران (٢١٩)، وكقوله في الصفدية (٢/ ٩).

(٨) شرح الطحاوية (ص٥٢٦).

(٩) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٤٢).

(١٠) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٦٣).

(١١) الصفدية (٢/ ٩).

القدر المشترك هو: مسمىٰ الاسم المطلق، وهذا المسمىٰ هو معنىٰ كلي لا يوجد إلا في الأذهان.

فإنه ما من موجودين إلا ولا بد أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأنَّ كلا منهما له حقيقة هي ذاته ونفسه وماهيته، حتىٰ لو كان الموجودان مختلفين اختلافًا ظاهرًا كالسواد والبياض، فلا بد أن يشتركا في مسمىٰ الوجود والحقيقة ونحو ذلك، بل وفيما هو أخص من ذلك مثل كون كل منهما لونًا وعرضًا وقائمًا بغيره ونحو ذلك وهما مع هذا مختلفان.

وإذا كان بين كل موجودين جامع وفارق؛ فمعلوم أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يمثل بها، ولا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته، ولا مشابهة في شيء من خصائصه، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له.

وإذا أُخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق، مثل مسمىٰ الوجود والحقيقة والعالم والقادر ونحو ذلك، فهذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمخلوق لا يشارك مخلوقًا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك، لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالىٰ لا مثل له أصلًا.

والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة علىٰ الله تعالىٰ، فما وجب للقدر المطلق المشترك لا نقص فيه ولا عيب، وما نفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه.

وأما ما يتقدس الرب تعالىٰ ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من

لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلًا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالىٰ منزه عن كل نقص وعيب، وهذه معانٍ شريفة بسطت في غير هذا الموضع»(١).

فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، وهذا المطلق الكلي هو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به»(٢).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينًا مقيدًا، ومعنىٰ اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنىٰ العام يُطلق علىٰ هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله»(٣).

وكل واحد من هذين المشتركين له المعنىٰ المطلق في الذهن لكل واحد منهما حصة هما ممتازتان عن بعضهما»(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكليات الخمس: كليات الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كليًّا مطلقًا، ولا تكون كلية مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان.

وما يدعىٰ فيها من عموم وكلية أو من تركيب كتركيب النوع من الجنس والفصل، هي أمور عقلية ذهنية لا وجود لها في الخارج، فليس في الخارج شيء يعم هذا وهذا، ولا في الخارج إنسان مركب من هذا وهذا، بل الإنسان موصوف بهذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٣ -٨٥).

(٢) انظر مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٦٢، ٦٣)، منهاج السنة (٢/ ٥٩٦ -٥٩٨). وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (١٠٨٢-١٠٨٣)، التدمرية (ص٣٩-٤٠)، وشرحها للبراك (ص١٠١-١٣٧).

(٣) التدمرية: (ص١٢٨).

(٤) انظر: منهاج السنة: (٢/ ٥٨٩).

وهذا بصفة يوجد نظيرها في كل إنسان، وبصفة يوجد نظيرها في كل حيوان، وبصفة يوجد نظيرها في كل نامٍ.

وأما نفس الصفة التي قامت به، ونفس الموصوف الذي قامت به الصفة، فلا اشتراك فيه أصلًا ولا عموم، ولا هو مركب من عام وخاص.

رابعًا: أقسام المشترك.

يقسم المنطقيون المشترك إلىٰ قسمين (لفظي ومعنوي):

• **المشترك اللفظي**: وهو اللفظ المفرد الدال علىٰ أعيان متعددة، بمعانٍ تختلف اختلافًا لا تشابه فيه، فلا يكون بين تلك الأعيان اتفاق وتشابه في المعنىٰ البتة.

وذلك كلفظ (العين) التي تقال علىٰ الباصرة، وعلىٰ ينبوع الماء، وعلىٰ قرص الشمس.

• **المشترك المعنوي**: وهو اللفظ المفرد الدال علىٰ أعيان متعددة، بمعنىٰ عام مشترك بين تلك الأفراد (سواء كان ذلك المعنىٰ في تلك الأفراد علىٰ السوية، أو علىٰ التفاوت).

وينقسم المشترك المعنوي إلىٰ قسمين (متواطئ ومشكك):

أ-المتواطئ: وهو اللفظ المفرد الدال علىٰ أعيان متعددة، بمعنىٰ عام مشترك بين تلك الأفراد علىٰ السواء.

كالإنسان، فهو يتضمن معنىٰ (الإنسانية)، وهذا المعنىٰ يصدق علىٰ جميع أفراد الإنسان علىٰ السوية.

ب- المشكك: وهو: اللفظ المفرد الدال علىٰ أعيان متعددة، بمعنىٰ عام مشترك بين تلك الأفراد لا علىٰ السواء، بل علىٰ التفاوت.

فيكون وجوده في بعض تلك الأفراد أولىٰ، أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر.

كالموجود، فإنه يتضمن معنىٰ (الوجود)، وهذا المعنىٰ هو في واجب الوجود أولىٰ وأقدم وأشد مما هو في ممكن الوجود[(١)].

وقد أشار شيخ الإسلام إلىٰ أن هناك من جعل المشكك نوعًا من المتواطئ -لا قسيمًا له كما سلف-، ثم قال: «وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوىٰ معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئة عامة وخاصة -كما جعل الإمكان نوعين: عامًّا وخاصًّا-؛ زال اللبس[(٢)]، فكان مقصوده بالمتواطئ العام ما سمي في التقسيم السابق بـ (المشترك المعنوي).

الجانب الثاني: الجانب اللغوي للمسألة[(٣)].

ويمكن توضيح المسألة في جانبها اللغوي من خلال النقاط الآتية:

أولًا: أن فهم المراد من نصوص الكتاب والسنة بأن تجري علىٰ لغة العرب ووفق لسانها.

فالألفاظ جارية علىٰ لغة العرب -كما يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٤)] -، فحتىٰ نفهم المراد من نصوص الكتاب والسنة فلا بد أن تجري علىٰ لغة العرب ووفق لسانها،

---

(١) انظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (٥٢، ٥٣)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح ليوسف ابن الجوزي (١٤، ١٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي- ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٧)، التعريفات للجرجاني (٢٧٤، ٢٧٦)، الكليات للكفوي (١١٨، ٨٤٦)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٨٧).

(٢) (منهاج السنة: ٢/ ٥٨٦)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٢٨-٣٣٢)، التدمرية، (ص١٣٠).

(٣) المصدر: القدر المشترك في معاني الصفات بين أهل السنة ومخالفيهم (ص٧٩-٩١).

(٤) انظر: الموافقات: (٢/ ١٢٧).

وليس لأحد أن يسخر اللغة وفق هواه وعلىٰ ما جرىٰ به اعتقاده، فاللغة حاكمة ليس لأحد أن يطوعها لأمر بغير أساليب أهلها[(١)].

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها علىٰ ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها»، ثم ذكر وجوها لاتساع لسانها وضروبه المتنوعة في دلالتها علىٰ المعاني، ثم قال: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به معرفة واضحة عندها ومستنكرًا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه»[(٢)].

وقال بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ: («وقد روىٰ عبد الرزاق في «تفسيره»: حدثنا الثوري عن ابن عباس أنه قسم التفسير إلىٰ أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يُعذر أحد بجهالته؛ يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعىٰ علمه فهو كاذب». وهذا تقسيم صحيح.

فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلىٰ لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب، فأما اللغة فعلىٰ المفسر معرفة معانيها، ومسميات أسمائها»[(٣)].

ثانيًا: أن فهم النصوص يعتمد علىٰ معنىٰ سياق الكلام.

وهذه الدلالة هي من الأهمية بمكان، إذ يتضح من خلالها فهم الكلام الوارد وتنزيله علىٰ معانيه الصحيحة، قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «كلام العربي علىٰ الإطلاق

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية: (١/ ٤٢٩).

(٢) الرسالة للشافعي: (ص٥١-٥٣)، ت: أحمد شاكر.

(٣) البرهان في علوم القرآن: (٢/ ٣٠٧).

لا بد فيه من اعتبار معنىٰ المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة»[(١)]، ودلالة السياق دلالة معتبرة عند أهل السنة استخدموها في توضيح النصوص علىٰ معانيها المناسبة لها.

ويقصد بالسياق هنا هو المعنىٰ الذي جرت فيه الألفاظ محتفة بقرائنها التي تؤكد دلالة هذا المعنىٰ وتستبعد ما سواه، ويسمي بعض الباحثين السياق بأنه: «الموقف الكلامي بجميع عناصره»[(٢)].

فالسياق إذن يعرف من خلال الكلام سابقه ولاحقه وما احتف به من قرائن، سواء كانت واضحة في النص أم كانت خارجة عنه كأسباب النزول.

يقول السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو يذكر مصادر المفسر وأنه يبدأ بالقرآن ثم السنة: «فإن لم يجده في السنة؛ رجع إلىٰ أقوال الصحابة فإنهم أدرىٰ بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله»[(٣)].

وقد يطول الكلام عن السياق، والمقصود هنا بيان أن النصوص حتىٰ تفهم فلا بد من اعتبار سياقاتها، ولذا يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الدلالة في كل موضع

---

(١) الموافقات: (٣/ ٤١٩-٤٢٠).

(٢) انظر: علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية: (ص١٧١)، د/ فريد عوض حيدر، وانظر: دلالة السياق لردة الله الطلحي: (ص٤٦)، وقد لخص الطلحي مفهوم السياق من خلال تراث العرب، ويُقصد به السياق عند علماء الشرع وعلماء اللغة بأنه يرجع إلىٰ ثلاثة أمور:

١- السياق هو الغرض.

٢- السياق هو الظروف والمواقف التي ورد فيها النص.

٣- السياق هو السياق اللغوي المعروف الآن، وهو ما يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل.

انظر: دلالة السياق: (ص٥٠-٥١).

(٣) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، تعليق: د. مصطفىٰ البغا: (١/ ١١٩٧).

بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[(١)].

وعند ذكر بعض النصوص فإنه قد يظهر فيها أنها من نصوص الصفات، وقد لا يثبت من خلالها صفة كقوله تعالىٰ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وكقوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فالأولىٰ تعني وجه الله أي قبلته، فأضيفت إلىٰ الله تعالىٰ للتخصيص والتشريف، والثاني المقصود به إتيان أمره المتمثل في عقوبته، وقد يستدل بعض النفاة بمثل آية ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم﴾ علىٰ نفي صفة إتيان الله تعالىٰ حقيقة الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ جاعلًا من معنىٰ الآية الأولىٰ معنىٰ للآية الثانية من أن الإتيان لله تعالىٰ إنما هو إتيان أمره»[(٢)].

ومن خلال دلالة السياق يتبين لنا أثر فهم هذه الدلالة في إثبات صفات الله تعالىٰ، وأن لا يجعل ما لا يدل علىٰ صفة من النصوص دليلًا علىٰ نفي الصفة المثبتة من النصوص الأخرىٰ.

وما سبق هو إشارة للمقصود وتبيان لأهمية هذه الدلالة»[(٣)].

ثالثًا: أقسام الألفاظ من حيث دلالتها علىٰ المعنىٰ.

أولًا: الألفاظ المختلفة.

الألفاظ عند اختلافها في اللفظ فهي علىٰ نوعين من حيث دلالتهما علىٰ المعاني:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٦/ ١٢). وانظر: الرسالة المدنية لابن تيمية: (ص٣١)، ت: الوليد الفريان. انظر: الصواعق المرسلة: (ص٧١٤).

(٢) انظر: نقض الدارمي، ومجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٢/ ٤٢٩)، و(٣/ ١٩٣)، ومختصر الصواعق لابن الموصلي: (١/ ٢٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٦/ ١٥-٢٣)، لتبيان أمثلة توضح دلالة السياق وأثرها في فهم النص، وانظر كذلك: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية للشجيري: (ص٩١- ٩٥).

❖ **الألفاظ المترادفة:** وهي الألفاظ المختلفة الدالة علىٰ معنىٰ يندرج تحت واحد، أي أن الأسماء المترادفة اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها كـ:

✓ الخمر.

✓ والراح.

✓ والعقار(١).

❖ **المتباينة أو المتزايلة:** وهي الألفاظ المختلفة الدالة علىٰ معانٍ مختلفة بالحد والحقيقة كـ:

✓ الفرس.

✓ والذهب.

✓ والثياب(٢).

ثانيًا: الألفاظ المتفقة في اللفظ والرسم.

الألفاظ عند اتفاقها في اللفظ والرسم فهي علىٰ ثلاثة أنواع من حيث دلالتها علىٰ المعاني:

النوع الأول: المشترك اللفظي (بكسر الراء):

وهو اللفظ الواحد المتفق الذي يطلق علىٰ أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساوية.

كـ «العين» تطلق علىٰ:

✓ آلة البصر.

---

(١) انظر: معيار العلم للغزالي: (ص٨١) ت: سليمان دنيا.

(٢) انظر: معيار العلم للغزالي، (ص٨١) ت: سليمان دنيا.

✓ وينبوع الماء.

✓ وقرص الشمس.

وهذه مختلفة الحدود والحقائق»[(١)].

وعند ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فإن الأسماء المشتركة هي: الأسماء المتفقة اللفظ التي يكون معناها متباينًا وهي مشتركة اشتراكًا لفظيًّا، كلفظ «سهيل» المقول علىٰ «الكوكب» وعلىٰ «الرجل»[(٢)].

النوع الثاني: المتواطئة: وهي الألفاظ الكلية التي يكون حصول معناها وصدقها علىٰ أفرادها الخارجية والذهنية علىٰ السوية، كدلالة اسم الإنسان علىٰ أفراده الخارجيين[(٣)]، وهذه الأسماء المتواطئة هي جمهور الأسماء الموجودة وهي أسماء الأجناس اللغوية، وهو الاسم المطلق علىٰ الشيء وما أشبهه سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدًا أو مشتقًّا.. كلها أسماء متواطئة وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة[(٤)].

النوع الثالث: المشككة: وهي الألفاظ الكلية التي لم يتساو صدقها علىٰ أفرادها، بل حصولها في بعضها أولىٰ أو أشد من بعضها الآخر؛ كدلالة اسم النور علىٰ نور الشمس ونور السراج؛ فإنه في الشمس أشد منه وأقوىٰ من نور السراج[(٥)].

وسمي المشكك مشككًا؛ لأن الناظر فيه يتردد ويتشكك هل هو من المتباين أو من المتواطئ، فإذا نظر إلىٰ التفاوت ظن أنه من المتباين، وإذا نظر إلىٰ الاتفاق في

---

(١) انظر: معيار العلم للغزالي، (ص٥٢)، والمعجم الفلسفي لصليبا: (٢/ ٣٧٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٢٠/ ٢٣٤).

(٣) انظر: معيار العلم: (ص:٨١)، التعريفات للجرجاني: (ص٢٥٧)، والمعجم الفلسفي: (٢/ ٣٣٤).

(٤) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٣/ ١٢٣، ١٢٩)، (٢٠/ ٢٤٣).@@@

(٥) انظر: التعريفات للجرجاني: (ص٢٧٦)، المعجم الفلسفي: (٢/ ٣٧٨).

المعنىٰ جعله من المتواطئ، فالإنسان باعتبار أفراد الإنسان يعد متواطئًا، والضوء باعتبار التفاضل والتفاوت فيه يعد مشككًا»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوىٰ معانيها فهي قسيم المشككة، وإذ جعلت المتواطئة نوعين: متواطئًا عامًّا وخاصًّا، كما جعل الإمكان نوعين: عامًّا وخاصًّا؛ زال اللبس»[(٢)].

الجانب الثالث: الجانب الشرعي للمسألة.

مسألة القدر المشترك لها تعلق بأكثر من مسألة شرعية، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: «فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ من جنس واحد، ومن فهم الأمر علىٰ ما هو عليه؛ تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا»[(٣)].

والسؤال الذي يتبادر للذهن هنا: ما المسائل المتعلقة بهذه المسألة، وما الأقوال الواردة في كل مسألة؟

ودونك الجواب علىٰ ذلك:

المسألة الأولىٰ: مواقف الناس من نصوص الأسماء والصفات هل هي علىٰ الحقيقة أم علىٰ المجاز.

فنصوص الأسماء والصفات التي أطلقت علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ خلقه، وقد وقف الناس منها مواقف[(٤)]:

---

(١) انظر: شرح التدمرية للشيخ البراك: (ص٣٦٥).

(٢) منهاج السنة: (٢/ ٥٨٥).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٥-٥٩٢).

(٤) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٨/ ١٤٦)، والرد علىٰ المنطقيين (١/ ١٦٢-١٦٣)، وانظر: مقالات الإسلاميين: (ص٣٧٢)، والصواعق المرسلة: (٤/ ١٥١١)، ودلالة الأسماء الحسنىٰ علىٰ التنزيه: =

▪ **فطائفة قالت:** إن هذه الأسماء والصفات هي مجاز في حق الخالق، حقيقة في حق المخلوق.

وهذا قول غلاة المعطلة من فلاسفة باطنيين وجهمية وغيرهم، وقولهم هذا يعني أن هذه الأسماء والصفات المتواطئة هي أتم وأكمل عند المخلوق، منفية عن الخالق سبحانه، وهي بالنسبة له ﷻ مجرد تمثيل وتقريب لما هو حقيقة في العبد.

▪ **وطائفة قالت:** هي حقيقة في الخالق، مجاز في المخلوق.

وهذا قول أبي العباس الناشئ[(١)] ومن وافقه، «وهو قول باطل؛ فإنه يلزمهم صحة نفي هذه الأسماء عن المخلوق مع أنها حقيقة فيه، ويلزمهم التناقض أيضًا، فإنهم إن أثبتوا للرب تعالىٰ حقائقها المفهومة منها؛ امتنع أن تكون مجازا في المخلوق؛ لأن المعنىٰ الذي كانت به حقيقة في الغائب موجود في الشاهد وإن كان غير مماثل، وإن أثبتوها علىٰ غير حقائقها المفهومة، وجعلوا معناها ما تأولوها، قلبوا الحقائق وعكسوا اللغة، وجعلوا المجاز حقيقة والحقيقة مجازًا»[(٢)].

▪ **وطائفة ثالثة قالت:** إن هذه الأسماء والصفات هي حقيقة في الخالق والمخلوق.

وهذا القول هو قول جمهور الطوائف.

وعلاقة هذه المسألة بمسألة القدر المشترك أنه إذا تأملنا في قول الطائفة الثالثة وهو القول الصواب؛ نجد أن القائلين اختلفوا في كيفية الجمع بين قولهم هذا بإطلاقه

= (ص٨٢-٨٣).

(١) أبو العباس عبد الله بن محمد المعتزلي، كان متكلمًا، وعالمًا في عدة فنون، كان به ولع بمناقضة الأقوال وإحداث أقوال خاصة به. توفي عام (٢٩٣هـ). انظر: الأعلام: (٤/ ١١٨).

(٢) دلالة الأسماء الحسنىٰ علىٰ التنزيه: (ص٨٣).

وبين انتفاء تماثل الحقيقتين:

o فمنهم من قال: هذه الأسماء والصفات مقولة علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ خلقه من باب الاشتراك اللفظي.

o وقال آخرون: إنها من باب التواطؤ.

o وثالثهم رأىٰ أنها من باب الألفاظ المشككة.

فكان الجمع علىٰ ثلاثة أقوال[(١)]:

القول الأول: أن هذه الأسماء والصفات مقولة علىٰ الخالق والمخلوق من باب الاشتراك اللفظي، ولا يُعرف هذا القول عن طائفة كبيرة ولا نظار مشهورين، كما يقوله ابن تيمية، ولكنه عُرف عن بعض المتأخرين[(٢)]، كأمثال الشهرستاني[(٣)]، والرازي[(٤)]، والآمدي[(١)]، وقول هؤلاء مبني علىٰ اختلاف الحقيقة بين الخالق

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة: (٤/ ١٥١٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٢٠/ ٢٤١)، وانظر: منهاج السنة: (٢/ ٥٨١-٥٨٤).

(٣) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد، عالم متكلم علىٰ منهج الأشاعرة، ندم في آخر عمره علىٰ طريقته التي سار عليها وله في ذلك شعر، من أبرز مصنفاته: نهاية الأقدام، والملل والنحل، توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عام (٥٤٩هـ). انظر: السير: (٢٠/ ٢٨٦).

(٤) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التميمي الرازي المعروف بابن خطيب الري، من أكابر أئمة الأشاعرة، وممن كان له أثر واضح علىٰ المذهب، وهو من الأذكياء الذين أضاعوا أعمارهم في ضلالات الفلسفة والكلام، ووضح هذا في تخبطه فتارة يقول بقول الأشاعرة، وأخرىٰ بقول الفلاسفة، وثالثة يظهر فيها تأثره بالمعتزلة، صنف كثيرًا في علوم متفرقة حتىٰ صنف كتابًا في السحر والنجوم، ومن أشهر كتبه: مفاتيح الغيب في التفسير، والمطالب العالية، والمباحث المشرقية، وأساس التقديس، وهو الكتاب الذي رد عليه شيخ الإسلام في بيان التلبيس، وله محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين وغيرها، قال عنه الذهبي: وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي علىٰ طريقة حميدة، توفي عام (٦٠٦هـ). انظر: السير: (٢١/ ٥٠٠)، طبقات الشافعية: (٨/ ٨١)، الوافي بالوفيات: (٤/ ٢٤٨)، وللاستزادة عن منهج الرازي =

والمخلوق، فلا يمكن أن تكون هذه الأسماء والصفات إلا من باب الاشتراك اللفظي عندهم، وقولهم هذا يستلزم التعطيل الكلي بنفي الصفات، أو التعطيل الجزئي بنفي المعنىٰ وهو التفويض المعروف»[(٢)].

القول الثاني: أنها مقولة علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ عباده من باب التواطؤ، وهو ما رجحه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقال: «وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة؛ لم يفهم العباد من أسمائه شيئًا أصلًا إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته فلم يعرفوا شيئًا»[(٣)].

القول الثالث: أنها مقولة علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ العبد بطريق التشكيك، وقالوا لأن هذه الأسماء والصفات في حق الخالق هي أتم وأكمل منها في حق المخلوق.

والراجح: ولا إشكال هنا كبير بين القولين الثاني والثالث، إذا عرفنا أن المشكك نوع خاص من المتواطئ، يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق ذكر الخلاف في المشككة هل هي نوع من المتواطئ أم لا، قال: «والراجح الذي عليه المحققون أن المشككة ليست خارجة عن جنس المتواطئة، إذ واضع اللغة إنما وضع اللغة بإزاء

= انظر رسالة: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، تأليف: محمد صالح الزركان، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود: (٢/ ٦٥١-٦٧٨).

(١) أبو الحسن علي بن أبي محمد بن سالم (سيف الدين) الآمدي، امتحن في مصر أثناء تدريسه بها حيث نسب إليه فساد عقيدته لغلوه في الفلسفة، وذكر الذهبي عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: يغلب علىٰ الآمدي الحيرة والوقف. توفي عام (٦٣١هـ). انظر: السير: (٢٢/ ٣٦٤)، وشذرات الذهب: (٥/ ١٤٤).

(٢) انظر: رسالة صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، لعبد القادر الغامدي: (ص٣٥٩ – ٣٦٠)، وانظر كذلك: التوضيحات الأثرية لمتن الرسالة التدمرية لفخر الدين بن الزبير المحسي: (ص٨٧-٨٨).

(٣) انظر مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٥/ ٢١٠).

القدر المشترك، وإن كانت نوعًا مختصًّا من المتواطئة فلا بأس بتخصيصها بلفظ، ولذلك كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم، بل لفظ المتواطئ يتناول ذلك كله، فهي إذا قسم المتواطئ الخاص الذي هو قسم من أقسام المتواطئ العام»[(١)].

ومع هذا فإننا لو قلنا: إنها تطلق علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ خلقه من باب التشكيك؛ فإن معاني الصفات في حق الله تعالىٰ أولىٰ منها في العبد، وهي حقيقة فيهما»[(٢)].

بعد هذا، بقي معنا أن نقول: إن هذه الأسماء والصفات المقولة علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ عباده هي من قبيل الألفاظ المتواطئة، أي أن هذه الأسماء اتفقت ألفاظها وانطبقت علىٰ أفرادها في الخارج بالسوية، ولقائلٍ أن يقول: كيف يمكن أن تنطبق هذه الألفاظ وقد أطلقناها علىٰ أفرادها -وهم هنا الخالق سبحانه والعبد المخلوق- بالسوية، وقد علمنا انتفاء تماثل الحقيقتين هاتين؟؟

فنقول: إن الذي يوضح هذه بجلاء هو إثبات القدر المشترك ويتضح بما يلي:

أولا: أن هذه الألفاظ هي موضوعة للقدر المشترك وهو المسمىٰ الكلي العام، فبهذا تكون متواطئة بالمعنىٰ العام، أي أنها متساوية الأفراد في المعنىٰ الكلي العام، وإذا جاءت الخصائص فإنها لا تدخل في هذا المسمىٰ العام، يقول ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والرجل له وجود في الأعيان، والأذهان، واللسان، فوجوده في الأعيان لا عموم له إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو، وأما وجوده في اللسان فلفظة (الرجل) قد وضعت للدلالة عليها، وأما الذي في الأذهان من معنىٰ الرجل فيسمىٰ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (١١/ ١٤٤)، (٢/ ٤٢٧)، (٨/ ١٤٥-١٤٧)، (٥/ ١٠٥)، وانظر: التدمرية: (ص١٣٠)، منهاج السنة: (٢/ ٥٨٦)، وانظر بيان تلبيس الجهمية: (٢/ ٣٧٨-٣٧٩)، الصواعق المرسلة: (٤/ ١٥١٣).

(٢) انظر: بيان التلبيس: (٢/ ٣٧٨).

كليًّا، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأىٰ عمرًا لم يأخذ منه صورة أخرىٰ، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلىٰ عمرو الحارث كنسبته إلىٰ زيد الذي عهده أولًا...»[(١)].

وبهذا نعلم أن لكل ماهيتين معنىٰ عامًا اشتركا فيه ومعنىٰ خاصًّا افترقا فيه، فالمعنىٰ العام الذي اشتركا فيه هو القدر المشترك الذي لا يقتضي تماثلًا من كل وجه، وحين تكون الخصائص والإضافات تتمايز هاتان الماهيتان وهو القدر المميز.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو يحاور ابن المرحل[(٢)] الشافعي: «المعاني الدقيقة تحتاج إلىٰ إصغاء واستماع وتدبر، وذلك أن الماهيتين إذا كان بينهما قدر مشترك وقدر مميز، واللفظ يطلق علىٰ كل منهما، فقد يطلق عليها باعتبار ما تمتاز كل ماهية عن الأخرىٰ، فيكون مشتركًا كالاشتراك اللفظي، وقد يكون مطلقًا باعتبار القدر المشترك بين الماهيتين؛ فيكون لفظًا متواطئًا...»[(٣)].

المسألة الثانية: الأسماء المتواطئة إما أن تُستعمل مطلقة وعامة، وإما أن تستعمل مقيدة خاصة[(٤)].

○ ففي حال استعمالها مطلقة لا تدل إلا علىٰ القدر المشترك، إذ أن هذا الإطلاق لا يكون تصوره إلا في الذهن ولا يمكن وجوده في الخارج كليًّا مطلقًا، «ومعنىٰ اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنىٰ العام يطلق علىٰ هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدها

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة: (٢/ ٥-٦)، ت: النملة.

(٢) محمد بن الشيخ زيد عمر بن المرحل، من كبار فقهاء الشافعية، توفي عام (٧٣٨هـ). انظر: طبقات الشافعية: (٩/ ٢٥٣).

(٣) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (١١/ ٨٣).

(٤) انظر: دلالة الأسماء الحسنىٰ علىٰ التنزيه: (ص٨٥-٨٧).

الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته»[(١)].

o وفي حال استعمالها مقيدة بإضافة تعريف فإنها تدخلها الخصائص، فإذا كان العلم هو معنىٰ مطلقًا فإننا نخصه بعلم البشر إن أضفناه لزيد، ونجعل له من الخصائص ما يليق بعلم البشر، وكذا الأمر عندما نقيد العلم ونضيفه إلىٰ الله تعالىٰ فإنه سيكون علىٰ ما يليق به سبحانه، فإذا إذا استعملت هذه الألفاظ خاصة معينة دلت علىٰ ما يختص به المسمىٰ؛ لم تدل علىٰ ما يشركه فيه غيره في الخارج، فإن ما يختص به المسمىٰ لا شركة فيه بينه وبين غيره[(٢)].

ونشير هنا إلىٰ نقطة مهمة أشار إليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «فإذا قيل: علم زيد، ونزول زيد، واستواء زيد، ونحو ذلك؛ لم يدل هذا إلا علىٰ ما يختص به زيد من علم ونزول واستواء ونحو ذلك؛ لم يدل علىٰ ما يشركه فيه غيره، لكن لما علمنا أن زيدًا نظير عمرو؛ علمنا أن علمه نظير علمه، ونزوله نظير نزوله، فهذا علمناه من جهة القياس والمعقول والاعتبار، لا من جهة دلالة اللفظ فإذا كان هذا في صفات المخلوق فذلك في صفات الخالق أولىٰ، فإذا قيل: علم الله، وكلام الله، ونزوله... ونحو ذلك علىٰ ما يشركه فيه أحد من المخلوقين بطريق الأولىٰ، ولم يدل ذلك علىٰ مماثلة الغير له في ذلك كما دل في زيد وعمرو، لِأَنَّا هناك علمنا التماثل من جهة الاعتبار والقياس لكون زيد مثل عمرو، وهنا نعلم أن الله لا مثل له ولا كفؤ ولا ند، فلا يجوز أن نفهم من ذلك أن علمه مثل علم غيره، ولا كلامه مثل كلام غيره، ولا نزوله مثل نزول غيره، ولهذا كان مذهب السلف والأئمة إثبات الصفات، ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات...»[(٣)].

---

(١) التدمرية: (٣/ ٧٧).

(٢) شرح حديث النزول: (ص٧٩ – ٨٠).

(٣) شرح حديث النزول: (ص٧٩ – ٨٠). وانظر: التدمرية: (ص٢١-٣١، ٤٦-٤٧، ٩٦-٩٧).

المسألة الثالثة: أن إثبات القدر المشترك فيه رد على المشبهة والمعطلة.

فمما سبق يتبين أن إثبات القدر المشترك لازم لإثبات الصفات، وأنه من خلاله عرفنا الله عَزَّوَجَلَّ وعرفنا بنفسه سبحانه، وليس ثمة محذور يخشىٰ من إثباته لأمور[١].

١- معرفتنا بحقيقة القدر المشترك المعرفة التامة تعطينا التصور الصحيح للعلاقة في هذه الأسماء المتواطئة بين الخالق والمخلوق، وأن القدر المشترك هو اشتراك في معنىٰ اللفظ العام[٢]، وهو يُطلق علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ العبد بإطلاق كلي، وأما الاشتراك بينهما في الخارج فلا يكون بكلي أبدًا، بل لا بد من وقوعه في الخارج متميزًا متعينًا، وهذا القدر المشترك لا يقتضي أبدا الاشتراك فيما يختص به أحدهما، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ: «والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر؛ فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه..»[٣].

٢- لا يلزم من إثبات القدر المشترك الوقوع في التشبيه الممتنع شرعًا وعقلًا، فإن اتفاق المـُسَمَّيَيْنِ في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه؛ فلا يجوز أن يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ[٤].

٣- إثبات القدر المشترك من لوازم الوجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من

---

(١) دلالة الأسماء الحسنىٰ علىٰ التنزيه: (ص٨٥ - ٨٦) (بتصرف).

(٢) يمكن إطلاق لفظ المشترك المعنوي علىٰ المتواطئ في مقابل لفظ (المشترك اللفظي)، وقد أشار إلىٰ هذا شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ ويفهم من كلامه، انظر: مجموع الفتاوىٰ له: (٢٠/ ٢٣٩).

(٣) التدمرية: (ص١٢٥-١٢٩).

(٤) التدمرية: (ص١٢٥-١٢٩).

مثل هذا، ومن نفىٰ هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لما اطلع الأئمة علىٰ أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة؛ لأن رفع القدر المشترك ألزمهم تعطيل وجود كل موجود»[(١)].

هذه أهم النقاط المتعلقة بإثبات القدر المشترك وأنه لا يوجد ما يمنع من إثباته، وتلك أهم المسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ علىٰ هذه المسألة، ذكرناها -هنا- ليتم بها الحديث عن طريقة أهل السنة في إثباتهم للقدر المشترك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمىٰ الوجود؛ لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي؛ فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلىٰ قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات.

وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمىٰ الوجود؛ لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة، مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق ونحو ذلك، فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله من نوع الاشتباه.

ومن هداه الله فرَّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينهما من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف»[(٢)].

المسألة الرابعة: مسألة الحال.

وهذا الموضع منشأ زلل كثير من المنطقيين في الكليات، وكثير من المتكلمين في مسألة الحال، وبسبب ذلك غلط من غلط من هؤلاء وهؤلاء في الإلهيات فيما يتعلق

---

(١) التدمرية: (ص١٢٥-١٢٩).

(٢) الرسالة التدمرية (١/ ١٠٨ -١٠٩).

بهذا، فإن المتكلمين أيضًا رأوا أن الأشياء تتفق بصفات، وتختلف بصفات، والمشترك غير المميز، فصاروا حزبين:

الحزب الأول: أثبت هذه الأمور في الخارج، لكنه قال: لا موجودة ولا معدومة؛ لأنها لو كانت موجودة لكانت أعيانًا موجودة أو صفاتًا للأعيان، ولو كانت كذلك لم يكن فيها اشتراك وعموم، فإن صفة الموصوف الموجودة لا يشركه فيها غيره.

الحزب الثاني: وآخرون علموا أن كل موجود مختص بصفة، فقالوا: لا عموم ولا اشتراك إلا في الألفاظ دون المعاني.

والتحقيق: أن هذه الأمور العامة المشترك فيها هي ثابتة في الأذهان، وهي معاني الألفاظ العامة، فعمومها بمنزلة عموم الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنىٰ، والمعنىٰ عام، وعموم اللفظ يطابق عموم المعنىٰ، وعموم الخط يطابق عموم اللفظ.

المسألة الخامسة: هل العموم يكون في عوارض المعاني:

وقد اتفق الناس علىٰ أن العموم يكون من عوارض الألفاظ، وتنازعوا هل يكون من عوارض المعاني؟

القول الأول: فقيل: يكون أيضًا من عوارض المعاني، كقولهم مطر عام، وعدل عام، وخصب عام.

القول الثاني: وقيل: بل ذلك مجاز؛ لأن المطر الذي حل بهذه البقعة ليس هو المطر الذي حل بهذه البقعة، وكذلك الخصب والعدل.

والتحقيق: أن معنىٰ المطر القائم بقلب المتكلم عام كعموم اللفظ سواء، بل اللفظ دليل علىٰ ذلك المعنىٰ، فكيف يكون اللفظ عامًّا دون معناه الذي هو المقصود بالبيان؟!

فأما المعاني الخارجية فليس فيها شيء بعينه عام، وإنما العموم للنوع، كعموم الحيوانية للحيوان، والإنسانية للإنسان.

فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ من جنس واحد، ومَن فَهِمَ الأمر علىٰ ما هو عليه؛ تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا»[(١)].

المسألة السادسة: إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

قال ابن تيمية: «فإذا أخبرنا الله تعالىٰ عن الأمور الغائبة؛ فلا بد من تعريفنا المعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة، والاشتباه الذي بينهما، وذلك بتعريفنا الأمور المشهودة، ثم إن كانت مثلها لم يحتج إلىٰ ذكر الفارق كما تقدم في قصص الأمم، وإن لم يكن مثلها بين ذلك بذكر الفارق بأن يقال: ليس ذلك مثل هذا ونحو ذلك، وإذا تقدر انتفاء المماثلة كانت الإضافة وحدها كافية في بيان الفارق، وانتفاء التساوي لا يمنع منه وجود القدر المشترك الذي هو مدلول اللفظ المشترك، وبه صرنا نفهم الأمور الغائبة، ولولا المعنىٰ المشترك ما أمكن ذلك قط.

ومثل هذه المعاني تسير وفق ترتيب نستطيع من خلاله إدراكها:

فأولًا: لا بد من إدراك المعاني الحسية المشاهدة.

وثانيًا: أن تعقل معانيها الكلية.

وثالثًا: تعريف الألفاظ الدالة علىٰ تلك المعاني الحسية والعقلية.

فهذه المراتب الثلاثة لا بد منها في كل خطاب.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٨٥-٥٩٢).

وخلاصة الأمر: أن الإخبار عن الغائب لا يُفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد»[(١)].

فنحن نعلم أن الله سبحانه لما خلق الخلق جعله علىٰ قسمين: غيب وشهادة، فأما عالم الشهادة، فهو مُدرك لرؤيته أو لرؤية نظيره، «والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره»[(٢)].

ومن الغيب: الله ﷻ، ومنه ما هو مخلوق كالملائكة والجنة والنار، وما بعد الموت، وعلىٰ هذا جرىٰ تفسير بعض السلف، قال الربيع بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٣]، آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه وآمنوا بالحياة بعد الموت، فهذا كله غيب[(٣)].

وعن قتادة[(٤)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾، قال: «آمنوا بالجنة والنار والبعث بعد الموت وبيوم القيامة، وكل هذا غيب»[(٥)].

وقال عطاء بن أبي رباح[(٦)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من آمن بالله فقد آمن بالغيب»[(١)]، فلما كان

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، (ص١٠٤-٢٠٦). والتدمرية (ص٤٢-٤٦ و٩٧). ومجموع الفتاوىٰ: (١٣/ ٢٨٩-٢٩٠)، وشرح الطحاوية: (ص٦٤ – ٦٨)، بتصرف يسير.

(٢) التدمرية: (ص٥٦).

(٣) تفسير ابن جرير: (١/ ١٣٩).

(٤) أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي، إمام حافظ مفسر، كان ضريرًا، وكان من أوعية العلم وممن يُضرب به المثل في قوة الحفظ، جالس الحسن ثنتي عشرة سنة، يصلي معه الصبح ثلاث سنين توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عام (١١٨هـ). انظر: السير: (١/ ١٥٣).

(٥) تفسير ابن جرير: (١/ ١٣٤).

(٦) أبو محمد عطاء بن رباح المكي، العالم الجليل، مفتي مكة، سيد التابعين علمًا وعملًا، أخذ عنه أبو حنيفة وأدرك مئتين من الصحابة، توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عام (١١٤هـ). انظر: السير: (٥/ ٧٨)، وفيات الأعيان: (٣/ ٢٦١).

الله تعالىٰ غيبًا عنا لم نحط به ولم ندركه، وقد ذكر لنا سبحانه كثيرًا من أسمائه وصفاته لنتعبد بها فإنا نعتبر الغائب بالمشاهد، وإن كنا نؤمن أن ما أخبرنا الله تعالىٰ به عن نفسه سبحانه لم يدرك العباد مثله الموافق له في الحقيقة من كل وجه، لكن في مفرداته ما يشبه مفرداتهم من بعض الوجوه(٢).

ويتبين هذا بأن في معارفنا أمورًا لم تخرج من أذهاننا، وإنما هي باقية فيها بالمعنىٰ الكلي لها، وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا، فلولا أننا رأينا الناس وأدركنا الأمور الحسية كالجوع والعطش لم نفهم ما يقال لنا في هذه الأمور، لولا أننا رأيناها وأدركناها ووقع لنا ما يشابهها، وكل خطاب يحمل معاني لا يمكن فهمها إلا أن يعرف عينها أو ما يناسب عينها، ويكون بينهما قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنىٰ، وإلا فلا يحصل للخطاب مقصود البتة؛ «لأن القصد بالإخبار والوصف تعريف المخاطبين، والمخاطبون لا يعرفون الخصوصيات التي هي خصوص ذات الله وصفاته، فلو أخبروا بذلك وحده مجردًا لم يعرفوا شيئًا، بل ربما أنكروا ذلك، فإذا خوطبوا بالمعاني المشتركة وأزيل مفسدة الاشتراك بما يقطع التماثل بقي المخاطبون أحد رجلين...»(٣).

ومن هنا قرر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمىٰ اللفظ المتواطئ، فبهذه الموافقة والمشاركة، المشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهذه خاصة العقل، ولولا ذلك لم نعلم ما نحسه ولم نعلم أمورًا عامة ولا أمورًا غائبة عن إحساسنا الباطن والظاهر، ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته.

---

(١) تفسير ابن كثير: (١/ ٦٧).

(٢) انظر مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٥/ ٢٥١-٢٥٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٢/ ٦٨).

المسألة السابعة: التفاوت والتمايز أولىٰ أن يكون بين صفات الخالق سبحانه وصفات خلقه.

وفي ذكر القدر المشترك بين صفات الله سبحانه وصفات خلقه إنما نذكرها من باب قياس الأولىٰ[(١)]، حتىٰ لا يكون هناك تشبيه له سبحانه بخلقه، ويمكن أن ينطبق هنا ما قرره الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ عندما قال: «اعلم أن الشيئين إذا اجتمعا في اسم يجمعهما فكان أحدهما أعلىٰ من الآخر، ثم جرىٰ عليهما اسم مدح فكان أعلاهما أولىٰ بالمدح وأغلب عليه، وإن جرىٰ عليه اسم ذم فأدناهما أولىٰ به»[(٢)]، مع -بداهة العلم- أن الله تعالىٰ وتقدس أن يجري عليه اسم ذم سبحانه، فكما مر معنا من أن التفاوت بين حقائق المسميات المشتركة بين خلقه مع وجود قدر مشترك علمنا منه تلك الأسماء ومعانيها، فإن التفاوت والتمايز أولىٰ أن يكون بين صفات الخالق سبحانه وصفات خلقه، ذلك أن: «الله تعالىٰ لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله سبحانه لا مثيل له، بل له المثل الأعلىٰ، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ولا في قياس شمول[(٣)] تستوي أفراده، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلىٰ، وهو: أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولىٰ به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولىٰ بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزهًا عن مماثلة المخلوق مع المماثلة في الاسم، فالخالق أولىٰ أن ينزه عن مماثلة

---

(١) قياس الأولىٰ: هو أن يكون الغائب أولىٰ بالحكم من الشاهد. انظر: الدرء: (١/ ٢٩)، والمذكرة في أصول الفقه للشنقيطي: (ص٣٣٩-٣٤٢)، طبعة المجمع.

(٢) الرد علىٰ الجهمية والزنادقة: (ص١٢٢).

(٣) قياس الشمول هو: قول مُؤَلَّفٌ من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو محل عناية المناطقة. انظر: معيار العلم: (ص٩٨)، التعريفات: (ص١٨١).

وأما قياس التمثيل فهو حمل فرع علىٰ أصل حكم بجامع بينهما وهو محل عناية الفقهاء. انظر: المذكرة للشنقيطي: (ص٤١٨).

المخلوق وإن حصلت موافقته في الاسم»[(١)].

والله سبحانه أخبر أنه لا مثل له ولا كفؤ ولا نظير، فإن «اسم الله (الصمد) يتضمن صفات الكمال، والاسم (الأحد) يتضمن نفي المثل»[(٢)].

وقد علم أن أهل السنة والجماعة أثبتوا لله تعالىٰ الصفات مع نفي مماثلتها لصفات خلقه، فهو سبحانه ذو الجلال وذو الكمال، المتصف بالكمال المطلق، المنزه عن النقص مطلقًا.

قال أبو يوسف[(٣)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد أمرنا الله أن نوحده، فليس التوحيد بالقياس؛ لأن القياس يكون في شيء له شبه ومثل، فالله تعالىٰ وتقدس لا شبه له ولا مثل له، تبارك الله أحسن الخالقين، ثم قال: ويدرك التوحيد بالقياس وهو خالق الخلق بخلاف الخلق، ليس كمثله شيء تبارك وتعالىٰ»[(٤)].

المسألة الثامنة: القدر المشترك أو ما يسمىٰ المعنىٰ العام ليس من لوازمه ما ينفىٰ عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها.

قال ابن تيمية: «أن يقال: هب أنه حصل بين المسميين قدر مشترك هو ما اتفقا فيه، وهو المعنىٰ العام الكلي، لكن هذا المعنىٰ العام الكلي لا يكون كليًّا إلا في الذهن لا في الخارج، لكن ما كان لازمًا لهذا المعنىٰ العام كان لازمًا للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق، فإذا كان الخالق موجودًا والمخلوق موجودًا، أو

---

(١) التدمرية: (ص٥٠).

(٢) شرح حديث النزول: (ص٧٨).

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، إمام مجتهد من أخص أصحاب أبي حنيفة، وأحد تلاميذه البارزين، صَحِبَهُ سبع عشرة سنة، كان الرشيد يبالغ في إجلاله، توفي عام (١٨٢هـ). انظر: السير: (٨/ ٥٣٥)، وفيات الأعيان: (٦/ ٣٧٨).

(٤) التوحيد لابن منده: (٣/ ٣٠٦).

هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه، أو قيل: هذا حي عليم رحيم، وقيل: هذا حي عليم رحيم، كان القدر العام الكلي المتفق هو مسمىٰ الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة أو مسمىٰ أنه موجود قائم بنفسه حي عالم رحيم.

وهذا المعنىٰ العام ليس من لوازمه ما ينفىٰ عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها، وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قُيِّدَ بالعبد فقيل: وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالنقص يلزمه إذا كان مقيدًا مختصًّا بالعبد، والله منزه عما يختص به العبد.

وأما إذا اتصف الرب به أو أُخذ مطلقًا غير مختص بالعبد ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلًا، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلًا»[(١)].

المسألة التاسعة: الأسماء والصفات تنقسم إلىٰ قسمين:

- **قسم يختص به الله تعالىٰ.**
- **وقسم يوصف به الله ويوصف به العبد.**

• وقد بين شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الأسماء والصفات نوعان:

• فنوع يختص بالله تعالىٰ مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال.

• ونوع يوصف به العبد في الجملة كالحي والعالم، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلًا.

ثم بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا النوع الثاني لا يلزم منه التماثل، وبين ذلك بأمور:

(١) الصفدية (٢/ ٩).

١- أن ما يختص به الرب سبحانه، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه، ليس للعبد فيه نصيب.

٢- وما يختص بالعبد كعلمه وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه.

٣- المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجبًا له كان واجبًا فيهما، وما كان جائزًا عليه كان جائزًا عليهما، وما كان ممتنعًا عليه كان ممتنعًا عليهما، فالواجب أن يقال: هذه صفة كمال حيث كانت، ويجوز أن تقارن هذه في كل محل، وأما الممتنع عليهما فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، وهذا المطلق الكلي وهو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به»[(١)].

فعلم من هذا القدر المشترك أن وجوده الذهني علىٰ الإطلاق، وأما إذا خرج وأضيف فإنه يدخله الخصائص، فظاهر ما أضيف لله مختص به علىٰ ما يليق به سبحانه، وظاهر ما أضيف للمخلوق مختص به لائق به[(٢)].

• ومما يزيد الأمر وضوحًا أن الحس والواقع يشهد بأن تماثل الأسماء لا يقتضي التشابه، والأمثلة كثيرة جدًّا، ومنها: للإنسان يد، وللحيوان يد، فلا هذه تشبه هذه ولا تلك تشبه تلك، وإنما بينهما فارق ملموس، وهذا إنما علمناه بالمشاهدة، فإذا تصورنا هذا الفارق بين المخلوقات، فإن الفارق بين الخالق والمخلوق من باب أولىٰ.

ومما يجدر التنبيه له أن إثبات الصفات الله تعالىٰ لا تقتضي بالضرورة مشابهتها

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ: (٢/ ٦٢-٦٣)، منهاج السنة: (٢/ ٥٩٦-٥٩٨)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: (١٠٨٢-١٠٨٣)، التدمرية: (ص٣٩-٤٠).

(٢) شرح الطحاوية: (ص٦١-٦٣) بتصرف. وانظر: دعوة التوحيد للهراس (ص١٧-١٨).

للعبد، وهذا هو الذي جعل النافين للصفات يصلون لهذا، ذلك أنهم ظنوا أن ما وصف الله به نفسه من جنس ما توصف به أجسام العباد، فيرون ذلك مستلزمًا للجمع بين النقيضين، وذلك مثل إنكارهم لنزول الله تعالىٰ؛ لأنهم رأوا فيه جمعًا بين كونه فوق العرش ومع نزوله، وهذا ممتنع في مثل أجسامهم[(١)].

المسألة العاشرة: أن بين المخلوقات قدرًا مميزًا، فالخالق أولىٰ بذلك.

إذا تأملنا في مخلوقات الله تعالىٰ نجد أن هناك مخلوقات لم يستطع العباد أن يدركوا كنهها مع قربها منهم، ومن أوضح ما يدل علىٰ ذلك: الروح[(٢)]، فإنها مخلوقة، ولم يدرك العبد كنهها، بل إنها تختلف عن البدن، مع أن كليهما ملاصق للإنسان، فالروح تتكلم وتسمع وتبصر وتنزل وتصعد كما ثبت بالنصوص الصحيحة والمنقولات الصريحة، ومع ذلك فليست صفاتها وأفعالها كصفات البدن وأفعاله، فإذا لم يجز أن يقال: إن صفات الروح وأفعالها مثل صفات الجسم، الذي هو الجسد وهي مقرونة به، وهما جميعًا الإنسان، فإذا لم تكن روح الإنسان مماثلة للجسم الذي هو بدنه، فكيف يجوز أن يجعل الرب تبارك وتعالىٰ وصفاته وأفعاله مثل الجسم وصفاته وأفعاله[(٣)]، وأهل القول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه سبحانه- منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها[(٤)].



---

(١) انظر: شرح حديث النزول (ص٣٩٥-٣٩٦).

(٢) ضرب شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ لتقرير هذه المسألة ثلاثة أمثال: مثالان ذكرهما في كتاب (التدمرية) وهما الروح والجنة، ومثال ثالث وهو الملائكة ذكره في مجموع الفتاوىٰ: (٥/ ٢١١)، والأمر منطبق علىٰ الغيبيات عموما، ويتضح منها -كالجن مثلًا -لتقرير هذه المسألة.

(٣) انظر: شرح حديث النزول: (ص١١٨-١١٩، ٣٩٦).

(٤) انظر: التدمرية، (ص٥٠-٥٧).

[مناظرة مع الأشعري]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين -ولله المثل الأعلىٰ-، وبخاتمة جامعة.

فصل:

فأما الأصلان: فأحدهما أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

فإن كان المخاطب ممن يقرُّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات.

قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل.

وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلىٰ جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة

المخلوق؛ قيل لك: وهذا غضب المخلوق.

وكذلك يُلْزَم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفىٰ عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه؛ قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

فهذا المـُفرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته، فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبَيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك.

فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل علىٰ القدرة، والتخصيص دل علىٰ الإرادة، والإحكام دل علىٰ العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك.

قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:

أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما علىٰ المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالمُ عن المعارِض المقاوم.

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل علىٰ الرحمة، كدلالة التخصيص علىٰ المشيئة،

وإكرام الطائعين يدل علىٰ محبتهم، وعقاب الكفار يدل علىٰ بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته -وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة- تدل علىٰ حكمته البالغة كما يدل التخصيص علىٰ المشيئة وأَوْلَىٰ، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة علىٰ محض المشيئة».

الشـــرح

لما ذكر المصنف جوانب التأصيل والتقرير لمسائل إثبات الصفات، شرع هنا في بيان جوانب الردود علىٰ أهل التعطيل علىٰ اعتبار أن المعطلة هم درجات في تعطيلهم لأسماء الله وصفاته:

فمنهم من ينفي جميع أسماء الله وصفاته، وهم الجهمية.

ومنهم من يثبت الأسماء وينفي جميع الصفات، وهم المعتزلة ومن وافقهم.

ومنهم من يُثبت بعض الصفات وينفي بعضها علىٰ تفاوت في مقدار ذلك، وهم الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم.

وفي كلام المصنف هنا مسائل:

المسألة الأولىٰ: موقف الصفاتية -وهم الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية- من صفات الله.

فالمصنف بدأ بالرد علىٰ متأخري الأشاعرة وعلىٰ الماتريدية، من خلال الأصل الأول الذي عقده لهذا الغرض، وهو: «**القول في بعض الصفات كالقول في بعض**».

فقول المصنف: «**فإن كان المخاطب ممن يقرُّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم،**

قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات». يعني به تحديدًا قول الأشاعرة المتأخرين ومعهم الماتريدية، ولمعرفة موقف الأشاعرة والماتريدية من صفات الله يحسن إعطاء نبذة مختصرة عن عقيدتهم في صفات الله:

فالأشاعرة ينقسمون إلىٰ متقدمين ومتأخرين.

أما قدماء الأشاعرة ومعهم الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم فهؤلاء: يتلخص قولهم في النقاط الآتية:

أولًا: يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية، وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، واختلفوا في صفة البقاء.

ثانيًا: ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية: كالوجه، واليدين، والعين، ولكن إثباتهم لها مقتصر علىٰ بعض الصفات القرآنية، علىٰ أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض.

ثالثًا: أما الصفات الخبرية الواردة في السنة: كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد بن كُلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، وغير هؤلاء، فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالىٰ، وعماد المذهب

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٣٤، ١٠٣٦).

عندهم: إثبات كل صفة في القرآن.

وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها»[(١)].

أما المتأخرون من الأشاعرة ومعهم الماتريدية:

فالمعروف عن متأخري الأشاعرة والماتريدية من أهل الكلام تقسيمهم الصفات إلىٰ أربعة أقسام:

١- صفات المعاني. ٢- الصفات المعنوية.

٣- الصفات السلبية. ٤- الصفة النفسية.

القسم الأول: صفات المعاني.

وضابطها في اصطلاحهم هي: ما دل علىٰ معنىٰ وجودي قائم بالذات، ولم يقر هؤلاء إلا بسبع منها، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ونفوا ما عداها من صفات المعاني: كالرأفة، والرحمة، والحلم[(٢)].

وهو القدر الذي عند هؤلاء من الإثبات، أما الأقسام الثلاثة الباقية فليس فيها إثبات علىٰ الحقيقة.

القسم الثاني: الصفات المعنوية، وضابطها: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف، وهي كونه (حيًّا، عليمًا، قديرًا، مريدًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا)، وهذا العد لا وجه له؛ لأنه في الحقيقة تكرار لصفات المعاني المتقدم ذكرها.

ثم إن من عدها من هؤلاء عدوها بناءً علىٰ ما يسمونه الحالة المعنوية التي

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

(٢) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص٥).

يزعمون أنها واسطة ثبوتية لا معدومة ولا موجودة[(١)].

والتحقيق أن هذا خرافة وخيال، وأن العقل الصحيح لا يجعل بين الشيء ونقيضه واسطة البتة، فكل ما ليس بموجود فهو معدوم قطعًا، وكل ما ليس بمعدوم فهو موجود قطعًا، ولا واسطة البتة كما هو معروف عند العقلاء[(٢)].

القسم الثالث: الصفات السلبية: وضابطها عندهم: ما دل علىٰ سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل علىٰ معنىٰ وجودي قائم بالذات.

والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسًا لا سادس لها[(٣)]، وهي عندهم: (القِدَمُ، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنىٰ المطلق) الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل[(٤)].

وعلىٰ ضابطهم الذي ذكروه فإن هذه الخمس لا تتضمن معنىٰ وجوديًّا، وإنما تتضمن أمرًا سلبيًّا، فعلىٰ سبيل المثال:

القدم: المقصود بها نفي الحدوث.

والبقاء: المقصود بها نفي الفناء.

والوحدانية: المقصود بها نفي النظير المساوي له.

والقيام بالنفس: عدم افتقاره للمحل وعدم افتقاره للمخصص: أي الموجد.

القسم الرابع: الصفة النفسية، وضابطها هي: كل صفة إثبات لنفس لازمة ما

---

(١) تحفة المريد (ص٧٧).

(٢) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص١٠).

(٣) يرىٰ بعضهم أنها ليست منحصرة في هذه الخمس إلا أن ما عداها راجع إليها ولو بالالتزام، أو أن هذه مهماتها. انظر: تحفة المريد (ص٥٤).

(٤) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص٨).

بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف.

وهي عندهم صفة واحدة هي: الوجود، وهي عندهم لا تدل علىٰ شيء زائد علىٰ الذات.

يقول شارح جوهرة التوحيد: «واعلم أن الوجود صفة نفسية، وإنما نسبت للنفس أي الذات؛ لأنها لا تتعقل إلا بها فلا تتعقل نفس إلا بوجودها، والمراد بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها علىٰ نفس الذات دون معنىٰ زائد عليها،

فقولنا: «صفة» كالجنس.

وقولنا: «ثبوتية» يخرج السلبية كالقدم والبقاء.

وقولنا: «يدل الوصف بها علىٰ نفس الذات» معناه أنها لا تدل علىٰ شيء زائد علىٰ الذات.

وقولنا: «دون معنىٰ زائد عليها» تفسير مراد لقولنا (علىٰ نفس الذات)، ويخرج بذلك المعاني لأنها لا تدل علىٰ معنىٰ زائد علىٰ الذات، وكذلك (المعنوية) فإنها تستلزم المعاني فهي تدل علىٰ معنىٰ زائد علىٰ الذات لاستلزامها المعاني»[(١)].

وبهذا يعلم أنه ليس عند هؤلاء من الإثبات إلا الصفات السبع التي يسمونها صفات المعاني وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وما عداها من الصفات الثبوتية لا يثبتونها، ولهم في نصوصها أحد طريقين إما التأويل أو التفويض، وفي هذا يقول قائلهم:

وكل نص أوهم التشبيها ... أَوِّلْهُ أو فَوِّضْ ورم تنزيهًا[(٢)]

فنصوص الصفات التي وردت في إثبات ما عدا الصفات السبع التي يثبتونها،

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص٩١).

يسمونها نصوصًا موهمة للتشبيه، فهم يصرفونها عن ظاهرها، ولكنهم تارة يعينون المراد كقولهم: استوىٰ: استولىٰ، واليد: بمعنىٰ النعمة والقدرة؛ وتارة يفوضون فلا يحددون المعنىٰ المراد، ويكلون علم ذلك إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، ولكنهم يتفقون علىٰ نفي الصفة؛ لأن ناظمهم يقول: «ورم تنزيهًا»، وشارح الجوهرة يقول: «أو فوض» أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فَوِّض المراد من النص الموهم إليه تعالىٰ[(١)].

فهم بذلك متفقون علىٰ نفي تلك الصفات، ويخيرون في تحديد المعنىٰ المراد أو السكوت عن ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات -أي الصفات الخبرية- موافقة للمعتزلة والجهمية، ثم لهم قولان:

أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد.

والثاني: تفويض معانيها إلىٰ الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النظامية»، وذكر ما يدل علىٰ أن السلف كانوا مجمعين علىٰ أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب.

ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفىٰ هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا علىٰ إثباتها ولا علىٰ نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»[(٢)].

وقال العلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه أضواء البيان: «اعلم أن المتكلمين قسموا صفاته جلا وعلا إلىٰ ستة أقسام:

---

(١) تحفة المريد (ص٩١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩).

١. صفة نفسية.

٢. صفة سلبية.

٣. صفة معنىٰ.

٤. صفة معنوية.

٥. صفة فعلية.

٦. صفة جامعة: مثل العلو والعظمة مثلًا.

والصفة الإضافية هي تتداخل مع الفعلية؛ لأن كل صفة فعلية من مادة متعدية إلىٰ المفعول كالخلق والإحياء والإماتة فهي صفة إضافية، وليست كل صفة إضافية فعلية، فبينهما عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في نحو الخلق والإحياء والإماتة، وتتفرد الفعلية في نحو الاستواء، وتتفرد الإضافية في نحو كونه تعالىٰ موجودًا قبل كل شيء، وأنه فوق كل شيء؛ لأن القَبْلِيَّةَ والفوقيَّةَ من الصفات الإضافية وليستا من صفات الأفعال»[(١)].

احتج الأشاعرة في إثباتهم للصفات السبع بأن العقل قد أثبت هذه الصفات ودل عليها كما يلي:

القدرة: دل عليها الفعل الحادث، والفعل هنا مصدر بمعنىٰ المفعول، والمقصود وجود المخلوقات.

والإرادة: دل عليها التخصص، أي تميز كل شيء بميزة تخصه من صفة أو وقت أو مكان دليل علىٰ إرادة الله لذلك.

العلم: دل عليه الإحكام والإتقان في المخلوقات، فهذا لا يكون إلا بكمال

---

(١) أضواء البيان (٢/ ٣٠٦).

العلم.

الحياة: لأن القدرة والإرادة والعلم لا تقوم إلا بالحي فهي مستلزمة للحياة.

السمع والبصر والكلام: لأن الحي لا يخلو من السمع والبصر والكلام، أو ضدها من الصمم والعمىٰ والخرص، وهذه الأضداد نقائص يتنزه الله عنها؛ فوجب إثبات الكمال له.

وبهذه الدلالات العقلية أثبت الأشاعرة تلك الصفات»[(١)].

المسألة الثانية: استعمال هذا الرد علىٰ جميع نفاة الصفات.

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: قول المصنف: **«قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر».**

هذا الرد استعمله علماء أهل السنة باعتباره أحد الأدلة في الرد علىٰ من أنكر إثبات الصفات، فهو من أقوىٰ ما يرد به علىٰ نفاة الصفات جميعها، كالمعتزلة والجهمية، ومن أحكم ما يرد به علىٰ نفاة بعض الصفات: كالأشاعرة والماتريدية، من أجل ذلك جعلها شيخ الإسلام ابن تيمية الأصل الأول الذي بنىٰ عليه جوابه لمن سأله أن يجمع له مضمون القول في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر؛ فيقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويتبين هذا بأصلين شريفين، ومثلين مضروبين -ولله المثل الأعلىٰ-، وبخاتمة جامعة، فأما الأصلان:

فأحدهما أن يقال: «القول في بعض الصفات كالقول في بعض»[(٢)].

فصفات الله تعالىٰ: هي نعوت الكمال القائمة بالذات: كالعلم والحكمة والسمع

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص١٠٥)، شرح الجوهرة (١/ ٣٥٩).

(٢) التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (ص٣١).

والبصر[(١)].

وأسماء الله تعالىٰ تتضمن صفات له سبحانه، فأسماء الله تعالىٰ هي كل ما دلَّ علىٰ ذات الله مع صفات الكمال القائمة به، مثل: القادر، العليم، الحكيم، السميع، البصير، فإن هذه الأسماء دلت علىٰ ذات الله، وعلىٰ ما قام بها من العلم والحكمة والسمع والبصر[(٢)].

فلا فرق في إثبات صفات الله تعالىٰ؛ إذ الأصل في إثباتها هو الكتاب والسنة، فما أثبته الله تعالىٰ في كتابه وصفًا له سبحانه أثبتناه، وكذا ما أثبته له رسوله ﷺ.

وعليه فإن أهل السنة والجماعة يسوقون الكلام في صفات الله تعالىٰ سوقًا واحدًا، فلا يفرقون بين إثبات صفة السمع والبصر لله تعالىٰ وسائر الصفات الأخرىٰ؛ لأنهم يصفون الله ﷻ بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون لله ما أثبته لنفسه مما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل.

فهذا الرد لا يقتصر فيه علىٰ متأخري الأشاعرة، فهو يستدل به في الرد علىٰ المخالفين من نفاة صفات الله تعالىٰ جميعًا، أو نفاة بعضها.

ولهذا قال المصنف: «**فهذا المُفرِّق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته.**

فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يُبيِّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون

---

(١) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (٣/ ١١٦-فتوىٰ رقم ٨٩٤٢).

(٢) المرجع السابق.

كصفات المحدثات، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك».

فبهذا نرد علىٰ عدة طوائف:

أ- فالذين يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها، كالذين يثبتون لله الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، ويجعلونها صفات حقيقية، ثم ينازعون في محبة الله ورضاه، وغضبه وكراهيته، ويجعلون ذلك مجازًا، أو يفسرونه بالإرادة، أو يفسرونه بالنعم والعقوبات.

فيقال لهؤلاء: لا فرق بين ما أثبتموه وما نفيتموه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن كنتم تقولون: حياته وعلمه كحياة المخلوقين وعلمهم؛ فيلزمكم أن تقولوا في رضاه ومحبته كذلك، وإن قلتم له حياة وعلم وإرادة تليق به ولا تشبه حياة المخلوقين وعلمهم وإرادتهم؛ فيلزمكم أن تقولوا في رضاه ومحبته وغضبه كذلك.

وإن قلتم: إن الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فكذلك يقال: الإرادة ميل النفس إلىٰ جلب مصلحة أو دفع مضرة، فإن قلتم: هذه إرادة مخلوق، قلنا: هذا غضب مخلوق.

ب- الذين يثبتون الأسماء وينفون الصفات، فيقولون حي بلا حياة، عليم بلا علم... إلخ.

فهؤلاء يقال لهم: لا فرق بين إثبات الأسماء، وإثبات الصفات، فإنك إن قلت إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي التشبيه أو التجسيم؛ لأنا لا نجد متصفًا بالصفات إلا وهو جسم، قلنا: وكذلك في الأسماء، إذ لا نجد ما هو مسمىٰ بحي وعليم وقدير إلا ما هو جسم، فانف أسماء الله، فإن قالوا: هذه الأسماء تليق بكماله وجلاله، قلنا: وكذلك صفاته.

ج- الذين ينفون الأسماء والصفات، فإنهم بزعمهم ينفون ذلك حتىٰ لا يشبهوا الله بالموجودات.

فيقال لهم: نفيتم علمه وحياته كما نفيتم أنه عليم حي خشية أن تشبهوه بالموجودات، ولكن يلزم قولكم هذا تشبيه الله بالمعدومات.

وهذا الرد قد استعمله أئمة قبل شيخ الإسلام ابن تيمية ومن بعده.

فمن المتقدمين:

قال الإمام يحيىٰ بن أبي الخير العِمراني، شيخ الشافعيين باليمن المتوفىٰ عام: (٥٥٨ ﻫ): «ويقال للأشعري: قد أقررتَ بأن لله سمعًا وبصرًا وعلمًا وقدرة وحياة وكلامًا؛ لتنفي عنه ضد هذه الصفات.

فلما كان السمع الذي أثبتَّه لله هو السمع المعهود في لغة العرب، وهو إدراك المسموعات، وكذلك ضده المنفي عنه هو المعهود في كلام العرب وهو الصمم، وكذلك البصر الذي أثبتَّه لله هو المعهود في كلام العرب وهو إدراك المبصرات، والعلم هو إدراك المعلومات.

وجب أن يكون الكلام لله هو الكلام المعهود في كلام العرب، وهو ما كان بحرف وصوت، كما أن ضده المنفي عنه وهو الخرس المعهود عندهم.

فأما إثبات كلام لا يُفهم ولا يُعلم فمحال، ولا يلزم علىٰ ما قلنا إذا أثبتنا لله كلامًا بحرف وصوت أن يثبت له آلة الكلام؛ لأنه لا يتأتىٰ الكلام بذلك إلا من له آلة الكلام؛ لأنا قد أثبتنا نحن والأشعري لله السمع والبصر والقدرة، وإن لم نصفه بأن له آلة ذلك، وعلىٰ أن الله سبحانه قد أخبر أن السموات والأرض ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١]، وأخبر أن جهنم تقول: ﴿هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾ [ق: ٣٠]، وأخبر أن الجوارح تنطق يوم القيامة بالشهادة، وأخبر النبي ﷺ أن الذراع المشوية أخبرته أنها مسمومة، وشيء

من هذا كله لا يوصف بأن له آلة الكلام، فبطل قوله بذلك»[١].

ومن المتأخرين:

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في معرض رده علىٰ المتأخرين من الأشاعرة:

«وسنبين لك أن جميع الصفات علىٰ تقسيمهم لها جاء في القرآن وصف الخالق والمخلوق بها، وهم في بعض ذلك يقرون بأن الخالق موصوف بها، وأنها جاء في القرآن أيضًا وصف المخلوق بها، ولكن وصف الخالق مناف لوصف المخلوق، كمنافاة ذات الخالق لذات المخلوق، ويلزمهم ضرورة فيما أنكروا مثل ما أقروا به؛ لأن الكل من باب واحد؛ لأن جميع صفات الله جل وعلا من باب واحد؛ لأن المتصف بها لا يشبهه شيء من الحوادث.

فمن ذلك: الصفات السبع، المعروفة عندهم بصفات المعاني وهي: (القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام).

فقد قال تعالىٰ في وصف نفسه بالقدرة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٠].

وقال في وصف الحادث بها: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ﴾ [المائدة: ٣٤]، فأثبت لنفسه قدرة حقيقية لائقة بجلاله وكماله، وأثبت لبعض الحوادث قدرة مناسبة لحالهم من الضعف والافتقار والحدوث والفناء، وبَيْنَ قدرته وقدرة مخلوقه من المنافاة ما بَيْنَ ذاته وذات مخلوقه.

وقال في وصف نفسه بالإرادة: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ونحو ذلك من الآيات.

---

(١) الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٦٨-٥٦٩).

وقال في وصف المخلوق بها: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، ﴿إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ١٣﴾ [الأحزاب: ١٣]، ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [الصف: ٨]، ونحو ذلك من الآيات.

فله جل وعلا إرادة حقيقية لائقة بكماله وجلاله، وللمخلوق إرادة أيضا مناسبة لحاله، وبَيْنَ إرادة الخالق والمخلوق من المنافاة ما بَيْنَ ذات الخالق والمخلوق.

وقال في وصف نفسه بالعلم: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ الآية [النساء: ١٦٦]، ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ ۖ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ٧﴾ [الأعراف: ٧].

وقال في وصف الحادث به: ﴿قَالُواْ لَا تَخَفْ ۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ٢٨﴾ [الذاريات: ٢٨]، وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ﴾ [يوسف: ٦٨]، ونحو ذلك من الآيات.

فله جل وعلا علم حقيقي لائق بكماله وجلاله، وللمخلوق علم مناسب لحاله، وبَيْنَ علم الخالق والمخلوق من المنافاة ما بَيْنَ ذات الخالق والمخلوق.

وقال في وصف نفسه بالحياة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿هُوَ ٱلْحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ الآية [غافر: ٦٥]، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ الآية [الفرقان: ٥٨]، ونحو ذلك من الآيات.

وقال في وصف المخلوق بها: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ١٥﴾ [مريم: ١٥]، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ [الروم: ١٩].

فله جل وعلا حياة حقيقية تليق بجلاله وكماله، وللمخلوق أيضا حياة مناسبة لحاله؛ وبين حياة الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق.

وقال في وصف نفسه بالسمع والبصر: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ

ﵟٱلۡبَصِيرُ ١١ﵞ [الشورى: ١١]، ﵟإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞﵞ [الحج: ٧٥]، ونحو ذلك من الآيات.

وقال في وصف الحادث بهما: ﵟإِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢ﵞ [الإنسان: ٢]، ﵟأَسۡمِعۡ بِهِمۡ وَأَبۡصِرۡ يَوۡمَ يَأۡتُونَنَاﵞ الآية [مريم: ٣٨]، ونحو ذلك من الآيات.

فله جل وعلا سمع وبصر حقيقيان يليقان بكماله وجلاله، وللمخلوق سمع وبصر مناسبان لحاله، وبَيْنَ سمع الخالق وبصره، وسمع المخلوق وبصره من المنافاة ما بَيْنَ ذات الخالق والمخلوق.

وقال في وصف نفسه بالكلام: ﵟوَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤ﵞ [النساء: ١٦٤]، ﵟإِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِيﵞ [الأعراف: ١٤٤]، ﵟفَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِﵞ [التوبة: ٦]، ونحو ذلك من الآيات.

وقال في وصف المخلوق به: ﵟفَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلۡيَوۡمَ لَدَيۡنَا مَكِينٌ أَمِينٞ ٥٤ﵞ [يوسف: ٥٤]، ﵟٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡﵞ الآية [يس: ٦٥]، ﵟقَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا ٢٩ﵞ [مريم: ٢٩]، ونحو ذلك من الآيات.

فله جل وعلا كلام حقيقي يليق بكماله وجلاله، وللمخلوق كلام أيضا مناسب لحاله، وبَيْنَ كلام الخالق والمخلوق من المنافاة ما بَيْنَ ذات الخالق والمخلوق.

وهذه الصفات السبع المذكورة يثبتها كثير ممن يقول بنفي غيرها من صفات المعاني،

والمعتزلة ينفونها ويثبتون أحكامها، فيقولون: هو تعالىٰ حي قادر، مريد عليم، سميع بصير، متكلم بذاته لا بقدرة قائمة بذاته، ولا إرادة قائمة بذاته، هكذا فرارًا منهم من تعدد القديم!!

ومذهبهم الباطل لا يخفىٰ بطلانه وتناقضه علىٰ أدنىٰ عاقل؛ لأن من المعلوم أن الوصف الذي منه الاشتقاق إذا عدم، فالاشتقاق منه مستحيل فإذا عدم السواد عن جرم مثلا استحال أن تقول هو أسود، إذ لا يمكن أن يكون أسود ولم يقم به سواد، وكذلك إذا لم يقم العلم والقدرة بذات؛ استحال أن تقول: هي عالمة قادرة لاستحالة اتصافها بذلك، ولم يقم بها علم ولا قدرة.

قال في «مراقي السعود»:

وعنـــد فقـــد الوصـــف لا يشـــتق ... وأعـــوز المعتزلـــي الحـــق

وأما الصفات المعنوية عندهم: فهي الأوصاف المشتقة من صفات المعاني السبع المذكورة، وهي كونه تعالىٰ قادرًا، مريدًا، عالمًا حيًّا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا.

والتحقيق: أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعاني، وعَدُّ المتكلمين لها علىٰ أنها صفات زائدة علىٰ صفات المعاني مبني علىٰ ما يسمونه الحال المعنوية، زاعمين أنها أمر ثبوتي ليس بموجود ولا معدوم، والتحقيق الذي لا شك فيه أن هذا الذي يسمونه الحال المعنوية لا أصل له، وإنما هو مطلق تخييلات يتخيلونها؛ لأن العقل الصحيح حاكم حكمًا لا يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين البتة، فالعقلاء كافة مطبقون علىٰ أن النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، ولا واسطة بينهما البتة، فكل ما هو غير موجود، فإنه معدوم قطعًا، وكل ما هو غير معدوم، فإنه موجود قطعًا، وهذا مما لا شك فيه كما ترىٰ.

وقد بينا في اتصاف الخالق والمخلوق بالمعاني المذكورة منافاة صفة الخالق للمخلوق، وبه تعلم مثله في الاتصاف بالمعنوية المذكورة لو فرضنا أنها صفات زائدة علىٰ صفات المعاني، مع أن التحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بها.

وأما الصفات السلبية عندهم: فهي خمس، وهي عندهم: القدم، والبقاء،

والوحدانية، والمخالفة للخلق، والغنىٰ المطلق، المعروف عندهم بالقيام بالنفس.

وضابط الصفة السلبية عندهم: هي التي لا تدل بدلالة المطابقة علىٰ معنىٰ وجودي أصلًا، وإنما تدل علىٰ سلب ما لا يليق بالله عن الله.

أما الصفة التي تدل علىٰ معنىٰ وجودي: فهي المعروفة عندهم بصفة المعنىٰ، فالقدم مثلًا عندهم لا معنىٰ له بالمطابقة، إلا سلب العدم السابق، فإن قيل: القدرة مثلا تدل علىٰ سلب العجز، والعلم يدل علىٰ سلب الجهل، والحياة تدل علىٰ سلب الموت، فلم لا يسمون هذه المعاني سلبية أيضًا؟

فالجواب: أن القدرة مثلا تدل بالمطابقة علىٰ معنىٰ وجودي قائم بالذات، وهو الصفة التي يتأتىٰ بها إيجاد الممكنات وإعدامها علىٰ وفق الإرادة، وإنما سلبت العجز بواسطة مقدمة عقلية، وهي أن العقل يحكم بأن قيام المعنىٰ الوجودي بالذات يلزمه نفي ضده عنها لاستحالة اجتماع الضدين عقلًا، وهكذا في باقي المعاني.

أما القدم عندهم مثلا: فإنه لا يدل علىٰ شيء زائد علىٰ ما دل عليه الوجود، إلا سلب العدم السابق، وهكذا في باقي السلبيات، فإذا عرفت ذلك فاعلم أن القدم والبقاء اللذين يصف المتكلمون بهما الله تعالىٰ، زاعمين أنه وصف بهما نفسه في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ الآية [الحديد: ٣].

جاء في القرآن الكريم وصف الحادث بهما أيضًا:

قال في وصف الحادث بالقدم: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩]، وقال: ﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾﴾ [يوسف: ٩٥]، وقال: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٦]، وقال في وصف الحادث بالبقاء: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الصافات: ٧٧]، وقال: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، وكذلك وصف الحادث بالأولية والآخرية

المذكورتين في الآية، قال: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٦ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْآخِرِينَ ۝١٧﴾ [المرسلات: ١٦-١٧].

ووصف نفسه بأنه واحد، قال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣].

وقال في وصف الحادث بذلك: ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾ [الرعد: ٤].

وقال في وصف نفسه بالغنىٰ: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓاْ أَنتُمْ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ ۝٨﴾ [إبراهيم: ٨].

وقال في وصف الحادث بالغنىٰ: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ [النساء: ٦]، ﴿إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ الآية [النور: ٣٢].

فهو جل وعلا موصوف بتلك الصفات حقيقة علىٰ الوجه اللائق بكماله وجلاله، والحادث موصوف بها أيضا علىٰ الوجه المناسب لحدوثه وفنائه، وعجزه وافتقاره، وبَيْنَ صفات الخالق والمخلوق من المنافاة ما بَيْنَ الخالق والمخلوق، كما بيناه في صفات المعاني.

وأما الصفة النفسية عندهم، فهي واحدة، وهي: الوجود، وقد علمت ما في إطلاقها علىٰ الله، ومنهم من جعل الوجود عين الذات فلم يعده صفة، كأبي الحسن الأشعري، وعلىٰ كل حال، فلا يخفىٰ أن الخالق موجود، والمخلوق موجود، ووجود الخالق ينافي وجود المخلوق، كما بينا.

ومنهم من زعم أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان، زاعمًا أنهما طرفا الوجود الذي هو صفة نفسية في زعمهم.

وأما الصفات الفعلية، فإن وصف الخالق والمخلوق بها كثير في القرآن، ومعلوم أن فعل الخالق منافٍ لفعل المخلوق كمنافاة ذاته لذاته، فمن ذلك:

وصفه جل وعلا نفسه بأنه يرزق خلقه، قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾

[الذاريات: ٥٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [سبأ: ٣٩]، وقال تعالىٰ: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦﴾﴾ [هود ٦].

وقال في **وصف الحادث بذلك**: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٨﴾﴾ [النساء: ٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

ووصف نفسه بالعمل، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس: ٧١].

وقال في **وصف الحادث به**: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦].

ووصف نفسه بتعليم خلقه، فقال تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن ١-٤].

وقال في **وصف الحادث به**: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ [الجمعة: ٢].

وجمع المثالين في قوله تعالىٰ: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ﴾ [المائدة: ٤].

ووصف نفسه بأنه ينبئ.

ووصف المخلوق بذلك، وجمع المثالين في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٣﴾﴾ [التحريم: ٣].

ووصف نفسه بالإيتاء، فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقال: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقال: ﴿وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ﴾ [هود: ٣]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ

ﱡﭐ ... ٱلۡعَظِيمِ ٢١ﱠ [الجمعة: ٤].

وقال في وصف الحادث بذلك: ﱡﭐوَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗاﱠ [النساء: ٢٠]، ﱡﭐوَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖﱠ [النساء: ٢]، ﱡﭐوَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚﱠ [النساء: ٤]، وأمثال هذا كثيرة جدًّا في القرآن العظيم.

ومعلوم أن ما وُصِفَ به الله من هذه الأفعال فهو ثابت له حقيقة علىٰ الوجه اللائق بكماله وجلاله، وما وصف به المخلوق منها فهو ثابت له أيضًا، علىٰ الوجه المناسب لحاله، وبين وصف الخالق والمخلوق من المنافاة ما بين ذات الخالق والمخلوق.

وأما الصفات الجامعة، كالعظم والكبر والعلو، والملك والتكبر والجبروت، ونحو ذلك، فإنها أيضا يكثر جدًّا وصف الخالق والمخلوق بها في القرآن الكريم.

ومعلوم أن ما وُصِفَ به الخالق منها مناف لما وُصِفَ به المخلوق، كمنافاة ذات الخالق لذات المخلوق.

قال في وصف نفسه جل وعلا بالعلو والعظم والكبر: ﱡﭐوَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ٢٥٥ﱠ [البقرة: ٢٥٥]، ﱡﭐإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗاﱠ [النساء: ٣٤]، ﱡﭐعَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ ٩ﱠ [الرعد: ٩].

وقال في وصف الحادث بالعظم: ﱡﭐفَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ ٦٣ﱠ [الشعراء: ٦٣]، ﱡﭐإِنَّكُمۡ لَتَقُولُونَ قَوۡلًا عَظِيمٗا ٤٠ﱠ [الإسراء: ٤٠]، ﱡﭐوَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ٢٣ﱠ [النمل: ٢٣]، ﱡﭐعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ١٢٩ﱠ [التوبة: ١٢٩]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وقال في وصف الحادث بالكبر: ﱡﭐلَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٞ كَبِيرٞ ١١ﱠ [هود: ١١]، وقال: ﱡﭐإِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـٔٗا كَبِيرٗا ٣١ﱠ [الإسراء: ٣١]، وقال: ﱡﭐإِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٞ فِي

ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنفال: ٧٣]، وقال: ﴿وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقال: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال في وصف الحادث بالعلو: ﴿وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾﴾ [مريم: ٥٧]، ﴿وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ لِسَانَ صِدۡقٍ عَلِيّٗا ﴿٥٠﴾﴾ [مريم: ٥٠]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وقال في وصف نفسه بالملك: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡمَلِكِ ٱلۡقُدُّوسِ﴾ [الجمعة: ١]، ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقال: ﴿فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٥].

وقال في وصف الحادث به: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾ [يوسف: ٤٣]، ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦٓ أَسۡتَخۡلِصۡهُ لِنَفۡسِيۖ﴾ [يوسف: ٥٤]، ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا ﴿٧٩﴾﴾ [الكهف: ٧٩]، ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلۡمُلۡكُ عَلَيۡنَا وَنَحۡنُ أَحَقُّ بِٱلۡمُلۡكِ مِنۡهُ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، ﴿تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وقال في وصف نفسه بالعزة: ﴿فَإِن زَلَلۡتُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡكُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ [البقرة: ٢٠٩]، ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡمَلِكِ ٱلۡقُدُّوسِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ﴿١﴾﴾ [الجمعة: ١]، ﴿أَمۡ عِندَهُمۡ خَزَآئِنُ رَحۡمَةِ رَبِّكَ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡوَهَّابِ ﴿٩﴾﴾ [ص: ٩].

وقال في وصف الحادث بالعزة: ﴿قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ﴾ [يوسف: ٥١]، ﴿فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ [ص: ٢٣].

وقال في وصف نفسه جل وعلا بأنه جبار متكبر: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الحشر: ٢٣].

وقال في وصف الحادث بهما: ﴿كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ﴿٣٥﴾﴾

[غافر: ٣٥]، ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ۝٦٠﴾ [الزمر: ٦٠]، ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ۝١٣٠﴾ [الشعراء: ١٣٠]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وقال في وصف نفسه بالقوة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ۝٤٠﴾ [الحج: ٤٠].

وقال في وصف الحادث بها: ﴿وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ﴾ [فصلت: ١٥]، ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢]، ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ۝٢٦﴾ [القصص: ٢٦]، ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ۝٥٤﴾ [الروم: ٥٤]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وأمثال هذا من الصفات الجامعة كثيرة في القرآن، ومعلوم أنه جل وعلا متصف بهذه الصفات المذكورة حقيقة علىٰ الوجه اللائق بكماله وجلاله، وأن ما وصف به المخلوق منها مخالف لما وصف به الخالق، كمخالفة ذات الخالق جل وعلا لذوات الحوادث، ولا إشكال في شيء من ذلك، وكذلك الصفات التي اختلف فيها المتكلمون هل هي من صفات المعاني أو من صفات الأفعال، وإن كان الحق الذي لا يخفىٰ علىٰ من أنار الله بصيرته أنها صفات معانٍ أثبتها الله -جل وعلا- لنفسه، كالرأفة والرحمة.

قال في وصفه -جل وعلا- بهما: ﴿فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ٤٧]

وقال في وصف نبينا ﷺ بهما: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٢٨﴾ [التوبة: ١٢٨].

وقال في وصف نفسه بالحلم: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ ۝٥٩﴾ [الحج: ٥٩].

وقال في وصف الحادث به: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ١٠١﴾ [الصافات: ١٠١]، ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ١١٤﴾ [التوبة: ١١٤].

وقال في وصف نفسه بالمغفرة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٧٣﴾ [البقرة: ١٧٣] ﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ٩﴾ [المائدة: ٩]، ونحو ذلك من الآيات.

وقال في وصف الحادث بها: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ٤٣﴾ [الشورى: ٤٣]، ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِىَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ١٤﴾ [الجاثية: ١٤]، ﴿۞ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾ [البقرة: ٢٦٣]، ونحو ذلك من الآيات.

ووصف نفسه جل وعلا بالرضىٰ ووصف الحادث به أيضًا فقال: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [البينة: ٨].

ووصف نفسه جل وعلا بالمحبة، ووصف الحادث بها، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٥٤﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

ووصف نفسه بأنه يغضب إن انتهكت حرماته فقال: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٦٠]، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣].

وقال في وصف الحادث بالغضب: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠].

والمقصود عندنا ذكر أمثلة كثيرة من ذلك، مع إيضاح أن كل ما اتصف به جل وعلا من تلك الصفات بالغ من غايات الكمال والعلو والشرف ما يقطع علائق جميع

أوهام المشابهة بَيْنَ صفاته جل وعلا وبَيْنَ صفات خلقه، ﷻ عن ذلك علوًّا كبيرًا»[(١)].

المسألة الثالثة: الرد علىٰ شبهة من زعم أن إثبات ما أثبته من الصفات هو أن العقل دل عليه.

وقد بين المصنف هذه الشبهة ورد عليها.

أولًا: عرض الشبهة.

فقال المصنف: «**فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل علىٰ القدرة، والتخصيص دل علىٰ الإرادة، والإحكام دل علىٰ العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك**».

وفي هذا النص مسائل:

المسألة الأولىٰ: أقسام الصفات باعتبار أدلتها.

تنقسم الصفات من حيث أدلة ثبوتها إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الصفات الشرعية العقلية وضابطها: هي التي يشترك في إثباتها الدليل الشرعي السمعي، والدليل العقلي، والفطرة السليمة.

وهي أكثر صفات الرب تعالىٰ، بل أغلب الصفات الثبوتية يشترك فيها الدليلان السمعي والعقلي[(٢)]، وإن كان الأصل في ثبوتها الدليل الشرعي.

ومنها: العلم، السمع، البصر، العلو، القدرة، الإرادة، الخلق، الحياة.

وسميت «شرعية عقلية»؛ شرعية: لأن الشرع دل عليها أو أرشد إليها.

---

(١) أضواء البيان: (٢/ ٢٠-٢٢).

(٢) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه (ص٢٠٧).

وعقلية: لأنها تعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

فإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولًا عليه بخبره، ومدلولًا عليه بدليل العقل الذي يعلم به، فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمىٰ الدلالة الشرعية[(١)].

القسم الثاني: الصفات الخبرية، وتسمىٰ النقلية والسمعية وضابطها: هي التي لا سبيل إلىٰ إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله أو عن رسوله الأمين عليه الصلاة والتسليم[(٢)].

ومنها: الوجه- اليد- العين- الرضا- الفرح- الغضب- القَدَم- الاستواء- النزول- المجيء- الضحك.

وهي تنقسم إلىٰ قسمين:

١- صفات ذاتية مثل: الوجه- اليد- العين- القَدَم.

٢- صفات فعلية مثل: النزول- الاستواء- الغضب- الفرح- الضحك.

المسألة الثانية: شبهة المعطلة.

فهذه الشبهة هي عند جميع المعطلة الذين اعتمدوا علىٰ عقولهم فقط فيما يثبتون وفيما ينفون، فأهل التعطيل جعلوا أقوال البشر أو ما يسمونه «العقل» وحده هو أصل علمهم، فالشُّبَهُ العقلية هي الأصول الكلية الأولية عندهم، وهي التي تُثبِت وتَنفِي، ثم يَعرضون الكتاب والسنة علىٰ تلك الشبه العقلية، فإن وافقتها قُبِلَت اعتضادًا لا اعتمادًا، وإن عارضتها رُدَّت تلك النصوص الشرعية وطُرِحت، وفي هذا يقول قائلهم: «كل ما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزًا له وجب التصديق به،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٧١، ٧٢).

(٢) الصفات الإلهية (ص٢٠٧).

وأما ما قضىٰ العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع علىٰ قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه -يعني بها أحاديث الصفات- أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»[(١)].

وقال: «كل ما دل العقل فيه علىٰ أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستعجل نسخها وتكاذبها، فإن ورد دليل سمعي علىٰ خلاف العقل، فإما أن لا يكون متواترًا فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواترًا فيكون مؤولًا ولا يكون متعارضًا»[(٢)].

فهذا النقل يبين لك مدىٰ تقديم هؤلاء لشبههم العقلية وتعصبهم لها، وكيف أنهم يجعلونها هي الأصول والسمع معروض عليها، فما أجازته عقولهم قبلوه، وما لم تجزه عقولهم شككوا فيه وانتقصوه، ومن ثم سعوا في تأويله وتحريفه، ومن يلقي نظرةً علىٰ كتب الأشاعرة مثلًا يجد أن القوم يقسمون أبواب العقيدة إلىٰ إلهيات، ونبوَّات، وسمعيات، وهم في باب الإلهيات والنبوات لا يقبلون نصوص الكتاب والسنة؛ ولذلك لن تجد في هذين البابين إلا الشبه العقلية المركبة وفق القواعد المنطقية، ويا عجبًا أنأخذ ديننا من كلام الله ورسوله، أم من ملاحدة اليونان وتلاميذهم؟!

وأما باب السمعيات -أي البعث والحشر والجنة والنار والوعد والوعيد- فهم يقبلون فيه النصوص الشرعية، وبالتالي سموا هذا الباب بالسمعيات، في مقابل باب الإلهيات والنبوات، إذ إنهم يعتمدون فيهما علىٰ العقليات، وهؤلاء شابهوا حال من

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص١٣٢-١٣٣).
(٢) المستصفىٰ (٢/ ١٣٧-١٣٨).

قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾﴾ ٢.

المسألة الثالثة: الرد علىٰ شبهة الاعتماد علىٰ العقل وحده.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفًا علىٰ أن يقوم عليه دليل عقلي علىٰ تلك الصفة بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالىٰ؛ وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتىٰ يعلمه بعقله؛ فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ۗ﴾، ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول ولا متلقيًا عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك، أو لم يخبر به فإن ما أخبر به لا يُقتدي به بل يتأوله أو يفوضه، وما لم يخبر به إن علمه بعقله آمن به، وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده»[١].

وشبهة الاعتماد علىٰ العقل في إثبات الصفات هي شبهة مردودة يردها النص الشرعي قولًا ومعنىٰ.

فمن حيث النص: فلو كان الحق فيما يزعم هؤلاء فالنصوص تقول شيئًا، وهم يقولون شيئًا آخر، فالحق واحد لا يتعدد، فإما أن يكون الحق في صف هذه النصوص، وإما أن يكون الحق في صف هؤلاء، فأنت اجمع واعقد مقارنة، اجمع

---

(١) شرح الأصفهانية (ص١٢).

النصوص واقرأها، ثم انظر في قول هؤلاء، هل تجد في قول هؤلاء ما يدل عليه النصُّ ويؤكده؟ أم أن قولهم علىٰ خلاف ما يقول النصُّ؟

فإذًا بعد ذلك، فماذا بعد الحق إلا الضلال، فإما أن يكون الكتاب والسُّنَّة وسلف الأمة علىٰ الخطأ وحاشا أن يكون الأمر كذلك، وإما أن يكون هؤلاء علىٰ الخطأ، وهذا الأمر من أوضح وأبين ما يكون، فإنهم علىٰ الخطأ البيِّن، إذا كان الأمر في مثل هذه المقارنة.

فإذًا كيف يُعقل أن الحق يكون علىٰ خلاف ما جاء في النصوص، ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط، هل نقول بعد ذلك إن للشريعة ظاهرًا وباطنًا؟ ونزعم كما زعم الباطنية من الرافضة والصوفية، أو أن للنصوص شريعة وحقيقة.

ويرد بعض الناس النصوص لأن عقله لم يستطع أن يستوعب ذلك النص، ومعلوم أَنَّا مأمورون بأن نسلم ونصدق، فأحيانًا قد لا يصل الإنسان إلىٰ فهم النص، أو معرفة معنىٰ النص، أو أن هناك في النص أمرًا متعلقًا بالكيفية، وهذا لا تبلغه عقول البشر.

فالواجب علىٰ الإنسان أن يُسلم ويصدق بهذا الجانب، فالنصوص لم تَأْتِ بما ترده العقول، ولم تَأْتِ بما يصادم العقل، لكن أحيانًا لا تبلغ العقول مبلغ فهم هذا النص، فهذا يأتي من حالين:

إما حال المعنىٰ أو حال الكيف.

فحال المعنىٰ فقد يكون بسبب ما يسمىٰ الاشتباه النسبي، بمعنىٰ: أن النص قد يتضح لك ويخفىٰ علي أو العكس، يتضح لي ويخفىٰ عليك، فالمعنىٰ قد لا يبلغه عقلك أو فهمك، وهذا وقع حتىٰ لبعض أصحاب النبي ﷺ.

فالصحابة رضوان الله عليهم لما سمعوا قول الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ

﴿إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ٨٢﴾ [الأنعام: ٨٢]، جاؤوا يبكون ويقولون للنبي: «وأينا لم يظلم نفسه؟»، ففهموا من الظلم ظلم النفس، فأرشدهم النبي ﷺ إلىٰ المعنىٰ الحق، وقال: «**ألم تسمعوا لقول العبد الصالح:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ١٣﴾»[(١)]، فأفهمهم بأن المراد من الظلم هنا هو الشرك؛ لأن الظلم علىٰ ثلاثة أنواع:

ظلم النفس، وظلم الغير، والظلم بمعنىٰ الشرك.

وهذا عدي بن حاتم عربي قُح، عندما سمع قول الله ﷻ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [البقرة: ١٨٧]، جاء بحبلين بعقالين أحدهما أسود والثاني أبيض ووضعهما تحت وسادته وأخذ ينظر إليهما، يريد أن يتبين إليه الأبيض من الأسود، فلما جاء إلىٰ النبي ﷺ قال: «**إن قفاك لعريض ألم يقل من الفجر؟**»[(٢)]، فبين له أن المعنىٰ هنا بياض النهار وسواد الليل.

فيقع التباس وعدم قدرة علىٰ الفهم من جهة المعنىٰ.

أو أن الأمر متعلق بالكيفية، كقوله ﷺ: «**ينزل ربنا إلىٰ السماء الدنيا**»[(٣)]؛ فنحن لا نعلم كيف نزوله؟ ولا كيف استواؤه؟ فلا نعلم هذه الكيفيات فبعض الأمورٌ أحيانًا لا تبلغها عقولنا، فما جاء النص بما يصادم العقل، لكن قد يأتي النص بما لم

---

(١) انظر: صحيح البخاري كِتَابُ الإِيمَانِ، بَابٌ: ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ برقم (١٥)، ومسلم كِتَابُ الْإِيمَانَ، بَابُ صِدْقِ الْإِيمَانِ وَإِخْلَاصِهِ (١٢٤)، والترمذي (٣٠٦٧)، والإمام أحمد في المسند، مسند المكثرين من الصحابة (٣٥٨٩).

(٢) انظر: صحيح البخاري كِتَابُ الصَّوْمِ، بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، برقم (١٩١٦)، ومسلم كِتَاب الصِّيَام، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْصُلُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ... برقم (١٠٩٠)، والترمذي (٢٩٧٠)، والنسائي (٢١٦٩)، والإمام أحمد في المسند أَوَّلُ مُسْنَدِ الْكُوفِيِّينَ (١٩٣٧٥).

(٣) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

يبلغه العقل، وما لم يصل إليه عقل الإنسان، إما معنىً من جهة قصور فهمنا، أو حقيقة من جهة أن هذا الأمر غيبٌ من الغيوب.

فهذه النصوص نقابلها بالتسليم والتصديق، وإذا كان الأمر متعلقًا بالمعنىٰ سألنا من كان فيها أفقه وأعلم وأعرف، فبالتالي سيبين لك ما هو المعنىٰ المراد من هذا النص، وإن كان أمرًا متعلقًا بالكيفية فليس لك إلا القبول والتسليم، فهذه النصوص التي ذكرها من نزول الله عَزَّوَجَلَّ، وكذلك من قوله تعالىٰ: «**من أتاني يمشي أتيته هرولة**»[(١)] ونحو ذلك فهذه النصوص بعضها متعلق بالكيف وبعضها متعلق بالمعنىٰ.

فما كان متعلقًا بالكيف فليس لك إليه سبيل؛ لأنه محجوبٌ عنا، والله تعالىٰ قد قال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، فليس لك أن تتخوض أو تخوض في شأن الكيف ولا سبيل لك إليها.

فلا سبيل لك إلىٰ هذه الكيفيات، فمثلًا الروح بين جنبيك وأقرب شيء إليك ومع ذلك لا سبيل إلىٰ معرفة كنهها وكيفيتها مع أنها مخلوقة وبين جنبي الإنسان، فإذًا علينا التسليم والتصديق والتفويض، فالتفويض هنا متعلقٌ بالكيف.

قال العلامة ابن خلدون: «واتبعْ ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص علىٰ سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجلٌ رأىٰ الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا علىٰ أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده

---

(١) أخرجه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

ولا يتعدىٰ طوره حتىٰ يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود»[١].

فمنهج طوائف المعطلة يقوم علىٰ أن ما أجازته عقولهم قالوا به، فالعقول أجازت سبع صفات إذًا سبع صفات، ما عداها بين خيارين:

إما التحريف الذي يسمونه التأويل.

أو التجهيل الذي يسمونه التفويض، ومضمونه أن كتاب الله تعالىٰ لا يبتدأ به في معرفة الله، فمضمون كلامهم نبذ الكتاب والسنة.

ثانيًا: الرد علىٰ شبهتهم.

رد المصنف علىٰ شبهة الأشاعرة من وجهين:

أما الوجه الأول: فقال المصنف: «**قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان:**

أحدهما: أن يقال: عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول المعيَّن، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما علىٰ المثبت. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي؛ فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالمُ عن المعارِض المقاوم.

ويمكن شرح هذا النص من خلال الأمور الآتية:

أولًا: توضيح المسألة.

استدل المصنف بقاعدة [انتفاء الدليل المعيَّن لا يستلزم انتفاء المدلول][٢]،

---

(١) مقدمة ابن خلدون: (ص٦٨٨)، وانظر الصواعق (ص٤٥٩).

(٢) انظر: الشرح الممتع لابن عثيمين (٢/ ٤٢٥).

فإنَّ عدم السَبَبِ المعينِ لا يقتضي انتفاء المُسَبِّبِ المعين؛ لأن المؤثر قد يكون شيئًا آخر (الشرح =

ولتوضيح هذه القاعدة علىٰ وجه العموم: يمكن إجمال ذلك في النقاط الآتية:

مسمياتها:

تسمىٰ: قاعدة انتفاء الدليل المعيَّن لا يستلزم انتفاء المدلول.

وبعضُ أهلِ العلمِ يعبِّر عن هذه القاعدة بقوله: (عدم السبب المعيَّن لا يقتضي انتفاء المسبَّب المعين).

= الممتع) (١/ ٢٧٦).

وتُبيِّن القاعدة أنَّ عدم تأثير سببٍ معيَّنٍ لا يمنع من تأثيرِ آخر؛ لأنَّه قد يكون هناك مسببًا غيره، أو نقول: قد يكون المؤثر شيئًا آخر. والقاعدة هنا استخدمت لفظ السبب بمقابلة لفظ المـُسبب؛ وقد علل هذا الاستخدام السبكيُّ بقوله: التجوز بلفظ السبب عن المسبب أولىٰ من العكس؛ لأنَّ السبب المعين يستدعي مسببًا معينًا، والمسبب المعين لا يستدعي سببًا معينًا، بل سببًا ما (أي: قد تكون أسبابًا عامة متنوعة) ألا ترىٰ أن اللمس يدل علىٰ انتقاض الوضوء، وانتقاض الوضوء لا يدل علىٰ اللمس؟ لجواز أن يكون بمس أو بول أو غيرهما، فلما كان فهم المسبب من السبب أسرع، كان التجوز به في حالة الإطلاق أولىٰ (الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي) (١/ ٣٠١).

تطبيقات فقهية علىٰ القاعدة:

المثال الأول: إذا زالت النجاسة بأي مزيل كان؛ صح ذلك، ولا يلزم لإزالة النجاسة الماء، وقد علل الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله (الشرح الممتع) (١/ ٢٧٦):

١- إن النجاسة عين خبيثة نجاستها بذاتها، فإذا زالت عاد الشيء إلىٰ طهارته.

٢- إن إزالة النجاسة ليست من باب المأمور، بل من باب اجتناب المحظور، فإذا حصل بأي سبب كان ثبت الحكم، ولهذا لا يشترط لإزالة النجاسة نية، فلو نزل المطر علىٰ الأرض المتنجسة وزالت النجاسة طَهُرَت، ولو توضأ إنسان وقد أصابت ذراعه نجاسة ثم بعد أن فرغ من الوضوء ذكرها فوجدها قد زالت بماء الوضوء فإن يده تَطْهُر.

وقال: لا يُنكر أن الماء مطهر، وأنه أيسر شيء تطهر به الأشياء، لكن إثبات كونه مطهرًا؛ لا يمنع أن يكون غيره مطهرًا، لأن لدينا قاعدة وهي: أن عدم السبب المعين لا يقتضي انتفاء المسبب المعين؛ لأن المؤثر قد يكون شيئًا آخر، وهذا الواقع بالنسبة للنجاسة.

المثال الثاني: لو قُتِلَ شخصٌ ما وتبيَّن أنَّه لم يُقتلْ بسكين، فهذا النفي لا يمنع من أن يكون قُتِلَ بأداة أُخرىٰ، وقِسْ علىٰ هذا.

استعمالاتها:

هذه قاعدةٌ جليلةٌ في «الردِّ والمناظرةِ».

وتستخدم في الرد علىٰ جميع الطوائف والفرق التي تقدِّسُ (العقل) وتقدمه علىٰ (النقل).

ومضمونها: أن انتفاءَ مسألةٍ ما من دليلٍ معيَّن لا يستلزمُ انتفاءَ المدلول أي المسألة، بل إنَّ غاية أمرنا أن ننفي دليل المسألةً من هذا الدليل المعين، ثم نثبتها من طرقٍ أخرىٰ.

أمثلتها:

مثالٌ ذلك: لو كان الطريق الرئيس الذي يوصِل إلىٰ مكةَ مغلقًا الآن، هل معناهُ أنه يمتنع الوصول إلىٰ مكة؟

فالجواب: لا؛ لأنه يمكن الوصول إليها من طريق آخر.

مثال آخر: لو قال قائلٌ: الأكل من لحم الإبل لا ينقضُ الوضوء؛ لأنَّ الإجماعَ لا يدل عليه، فنقول له: إن لم يثبت انتقاض الوضوء من لحم الإبل بدليل الإجماع، فإنَّ (دليل السنة) قد أثبت انتقاض الوضوء، فانتفاء الدليل المعين -الذي هو الإجماع- لا يستلزم انتفاء المدلول -وهو انتقاض وضوء من أكل رحم إبل عن طريق السنة-.

فالخلاصةُ: أنه إذا انتفىٰ أحدُ الدليلين؛ ثبتَ المدلولُ بالدليل الآخر، فلو أُبطِل إثباتُ هذا الإثبات عن طريق العقلِ فإن النقلَ يقبله؛ لأنه ثبت به.

ثانيًا: تقرير المصنف لهذه القاعدة في كتبه.

وقرر المصنف هذه المسألة في مواضع من كتبه، فقال: «فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه،

ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»[(١)].

وأضاف المصنف تفصيلًا مهمًّا في ذلك، حيث قال: «عدم الدليل المعيَّن لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عُدم ذلك؛ لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدالِّ عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزمًا لعدمه، كالأمور التي تتوفر الهمة علىٰ نقلها، إذا لم ينقل؛ عُلم انتفاؤها»[(٢)].

ثالثًا: وجه الرد بهذه القاعدة علىٰ المخالف.

والمقصود أن كثيرًا من المتناظرين قد يجعل عمدته في نفي وجود أمر ما: عدم علمه بالدليل علىٰ وجوده، والأصل أن عدم العلم بالدليل ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان ليس نفيًا للوجود، فكما أن الإثبات يحتاج إلىٰ دليل، فكذلك النفي يحتاج إلىٰ دليل، وإلا فما لم يعلم وجوده بدليل معين، قد يكون معلومًا بأدلة أخرىٰ، فمثلًا: عدم الدليل العقلي علىٰ وجود أمر ما، لا يعني عدم وجوده؛ لأنه قد يكون ثابتًا بالدليل السمعي، أو غيره.

فالدليل يجب فيه الطرد لا العكس، بمعنىٰ أنه يلزم من وجوده الوجود، ولا يلزم من عدمه العدم، أي عدم المدلول عليه، قال تعالىٰ: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ﴾ [يونس: ٣٩] فهذا نعي علىٰ كل من كذب بما قصر عنه علمه.

فمن نفىٰ كثيرًا من الغيبيات كالصفات، والقدر، والملائكة، والجن، وأحوال البرزخ، والمعاد، لعدم قيام دليل الحس والمشاهدة، أو دليل العقل -كما يزعم-؛ كان غالطًا؛ لأنه أخبر عن نفسه، ولا يمنع أن يكون غيره قد قام عنده دليل العقل، أو

(١) درء تعارض العقل والنقل: (٥/ ٢٦٩).

(٢) الجواب الصحيح (٣/ ١٧٥)، وانظر: (٤/ ٢٩١)

دليل السمع، أو دليل المشاهدة كما وقع ذلك للرسول ﷺ في مشاهدة الجن والملائكة وأحوال البرزخ والمعاد[(١)].

رابعًا: ما يستثنىٰ من هذه القاعدة.

ويستثنىٰ من هذه القاعدة ما إذا كان وجود المدلول مستلزمًا لوجود الدليل، وقد علم عدم الدليل، فيقع العلم بعدم المدلول المستلزم لدليله؛ لأن عدم اللازم دليل علىٰ عدم الملزوم، مثاله: قد ثبت توافر الدواعي علىٰ نقل كتاب الله تعالىٰ ودينه، فإنه لا يجوز علىٰ الأمة كتمان ما يحتاج الناس إلىٰ نقله، فلما لم ينقل ما يحتاجون إليه في أمر دينهم نقلًا عامًا؛ علمنا يقينًا عدم ذلك، نحو سورة زائدة، أو صلاة سادسة ونحو ذلك[(٢)].

خامسًا: هذه القاعدة من القواعد العقلية ومما يقر به المخالف.

وقد رد الفخر الرازي علىٰ النصارىٰ دعواهم إلهية عيسىٰ عليه السلام لظهور الخوارق علىٰ يديه، بأن عدم ظهور هذه الخوارق في حق غيره لا يلزم منه عدم إلهية ذلك الغير، بل غاية ما هناك أنه لم يوجد هذا الدليل المعين، وعليه فيجوز -كما هو لازم قولهم- حلول الله تعالىٰ في كل مخلوق من مخلوقاته، إذ لا دليل علىٰ اختصاص عيسىٰ عليه السلام بذلك؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول[(٣)].

وأما الوجه الثاني: فقول المصنف:

«الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل علىٰ الرحمة، كدلالة التخصيص علىٰ المشيئة،

(١) انظر: مجموعة تفسير ابن تيمية (ص٣٥٠- ٣٥١)، والرد علىٰ المنطقيين (ص١٠٠)، ورفع الملام (ص٧٣).

(٢) انظر: رفع الملام (ص٧٣، ٧٤).

(٣) انظر: مناظرة في الرد علىٰ النصارىٰ (ص٢٦-٢٧).

وإكرام الطائعين يدل علىٰ محبتهم، وعقاب الكفار يدل علىٰ بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته -وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة- تدل علىٰ حكمته البالغة كما يدل التخصيص علىٰ المشيئة وأَوْلَىٰ، لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة علىٰ محض المشيئة».

ويمكن توضيح المقصود هنا من خلال معرفة الأمور الآتية:

الأمر الأول: معرفة قول المتأخرين من الأشاعرة في باب الصفات.

من المعلوم -كما تقدم- أن المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية يقولون بإثبات سبع صفات فقط، أو ثمانٍ، ونفي ما عداها، فهم بزعمهم لم يثبتوا من الصفات إلا ما أثبته العقل فقط، وأما ما لا مجال للعقل فيه عندهم فتعرضوا له بالتأويل والتعطيل.

فلا يستدل هؤلاء بالسمع في إثبات الصفات، بل عارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات.

وهذا القول لمتأخري الأشاعرة إنما تلقوه عن المعتزلة، لما مالوا إلىٰ نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع، ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضًا للسمع، بل ما جعله معاضدًا له، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل.

وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في

إثبات الصفات، وعارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات[(١)].

فالصفات الثبوتية عند متأخري الأشاعرة هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام[(٢)]، وزاد الباقلاني وإمام الحرمين الجويني صفة ثامنة هي الإدراك[(٣)].

والصفات الثبوتية عند الماتريدية[(٤)] هي ثمان: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين[(٥)]، وهم قد خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها؛ لأنها هي التي دل العقل عليها عندهم، وأما غيرها من الصفات فإنه لا دليل عليها من العقل عندهم؛ فلذا قالوا بنفيها[(٦)].

وهؤلاء لا يجعلون السمع طريقًا إلىٰ إثبات الصفات ولهم فيما لم يثبتوه طريقان:

١- منهم من نفاه.

٢- ومنهم من توقف فيه فلم يحكم فيه بإثبات ولا نفي، ويقولون بأن العقل دلَّ علىٰ ما أثبتناه ولم يدل علىٰ ما توقفنا فيه[(٧)].

وعلىٰ حد تقريرهم هذا أوضح المصنف أنه لا فرق بين ما أثبتوه من الصفات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥٨، ٣٥٩).

(٣) تحفة المريد (ص٧٦)، وبعض الأشاعرة توقف فيها والبعض نفاها.

(٤) انظر إشارات المرام (ص١٠٧، ١١٤)، جامع المتون (١٢٠٨)، نظم الفرائد (ص٢٤)، الماتريدية دراسة وتقويم (ص٢٣٩).

(٥) أثبت الماتريدية صفة التكوين، وعليه فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالىٰ، وأما الأشاعرة فقد نفوها. انظر تحفة المريد (ص٧٥).

(٦) الماتريدية دراسة وتقويم (ص٢٣٩).

(٧) شرح الأصفهانية (ص٩)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥٩).

وبين ما نفوه.

الأمر الثاني: بيان المقصود بالعلة الغائية في قول المصنف: «لقوة العلة الغائية» من الناحية الاصطلاحية.

المقصود بالعلة الغائية: الغاية التي من أجلها وُجد الفعل المختار.

وهو مفهوم فلسفي يوناني ابتكره أرسطوطاليس، ثم وصل إلىٰ العالم الإسلامي بواسطة الترجمة.

فقد قسم أرسطوطاليس العلل إلىٰ أربع:

١- علة مؤثرة.

٢- علة مادية.

٣- علة صورية.

٤- علة غائية.

والمثال الذي مثَّل به هو صنم الرخام؛ فالنحات علته الـمُؤثرة، والرخام علته المادية،

وشكل الصنم علته الصورية، وتخليد ذكرىٰ الشخص الذي نُحت الصنم علىٰ صورته علته الغائية، وفي كتب علم الكلام أمثلة علىٰ هذا المنوال، كخاتم الفضة، وكرسي الخشب... إلخ.

الأمر الثالث: الأقوال في تعليل أفعال الله وإثبات الحكمة فيها:

كل ما خلقه الله تعالىٰ فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن شيئين:

أحدهما: حكمة تعود إليه تعالىٰ، يحبها ويرضاها.

والثاني: حكمة تعود إلىٰ عباده، هي نعمة عليهم، يفرحون بها، ويلتذون بها،

وهذا يكون في المأمورات وفي المخلوقات[(١)].

فهو «سبحانه حكيم، لا يفعل شيئًا عبثًا ولا بغير معنىٰ ومصلحة وحكمة، هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله علىٰ هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصىٰ»[(٢)]، وقد ذكر ابن القيم بعضها[(٣)].

وقد وقع الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله علىٰ أقوال:

القول الأول: قول من نفىٰ الحكمة وأنكر التعليل، وهؤلاء يقولون: إن الله تعالىٰ خلق المخلوقات وأمر المأمورات لا لعلة ولا لداع ولا لباعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة وصرف الإرادة، وهذا مذهب الجهمية والأشاعرة، وهو قول ابن حزم وأمثاله[(٤)].

القول الثاني: إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، ولكن هذه الحكمة مخلوقة، منفصلة عنه، لا ترجع إليه، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم[(٥)].

القول الثالث: قول مَن يثبت حكمة وغاية قائمة بذاته تعالىٰ، ولكن يجعلها قديمة غير مقارنة للمفعول.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٥-٣٦).

(٢) شفاء العليل لابن القيم (ص٤٠٠) – ط التراث.

(٣) انظر: شفاء العليل لابن القيم (ص٤٠٠-٤٣٤) – التراث.

(٤) انظر: الإرشاد للجويني (ص٢٦٨ وما بعدها)، ونهاية الإقدام (ص٢٩٧)، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي (ص٢٠٥)، الفصل (٣/ ١٧٤) – ط دار المعرفة. الأحكام لابن حزم (٨/ ١١١٠ وما بعدها).

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل. لعبد الجبار الهمذاني (٦/ ٤٨)، (١١/ ٩٢-٩٣).

القول الرابع: إن الله فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، وهذه الحكمة تعود إلىٰ الرب تعالىٰ، لكن بحسب علمه، والله تعالىٰ خلق الخلق ليحمدوه ويثنوا عليه ويمجدوه، فهذه حكمة مقصودة واقعة، بخلاف قول المعتزلة فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد، وهذا قول الكرامية الذين يقولون: من وجد منه ذلك فهو مخلوق له وهم المؤمنون، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقًا له[(١)].

القول الخامس: قول أهل السنة وجمهور السلف، وهو أن لله حكمة في كل ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة.

هذه خلاصة الأقوال في هذه المسألة، ويلاحظ أنها تنتهي إلىٰ قولين:

أحدهما: نفاة الحكمة، وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم.

والثاني: قول الجمهور الذين يثبتون الحكمة.

وهؤلاء علىٰ أقوال:

أشهرها:

١- قول المعتزلة الذين يثبتون حكمة تعود إلىٰ العباد ولا تعود إلىٰ الرب.

٢- وقول جمهور السلف الذين يُثبتون حكمة تعود إلىٰ الرب تعالىٰ[(٢)].

ويلاحظ أن من نفىٰ الحكمة والتعليل -كالأشاعرة-؛ دفعه ذلك إلىٰ الميل إلىٰ الجبر وإثبات الكسب والقدرة غير المؤثرة للعبد.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٩).

(٢) انظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر- مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٨٣-٩٣، ٩٧-٩٨)، منهاج السنة (١/ ٩٧-٩٨) - ط دار العروبة المحققة، والاستغاثة (ص٢/ ٢٧)، جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوىٰ - (١٧/ ١٩٨-٢٠٣)، درء التعارض (٨/ ٥٤)، مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٧٧-٣٨١)، ومنهاج السنة (١/ ٩٤-٩٥) - ط دار العروبة المحققة.

ومن إثبات حكمة تعود إلىٰ العباد، جعلوا هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقين لأفعالهم، وهذا قول المعتزلة.

أما أهل السنة فلم يلزمهم لازم من هذه اللوازم الباطلة، ولذلك جاء مذهبهم وسطًا في باب القدر.

الأمر الرابع: توضيح مراد المصنف.

كلام المصنف هنا هو من باب أنه إذا كان من المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه.

وهذا كالمخلوقات، فإنها آية للخالق، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها.

فإذا كان دليل المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم- علىٰ إثبات تلك الصفات السبع أو الثمان التي أقروا بها- هو العقل، فقد أجاب المصنف بأنه يمكن إثبات الصفات الأخرىٰ التي نفاها هؤلاء بنظير الدليل الذي استدل به هؤلاء علىٰ الصفات السبع أو الثمان التي أثبتوها، وذلك من باب طرد الدليل، فقال المصنف: «**يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتَّ به تلك من العقليات**»، فكما أثبتم القدرة بالفعل، والتخصيص بالإرادة، والعلم بالإحكام، وبقية الصفات، كالحياة والسمع والبصر؛ لأنها من لوازم الحياة، فكذلك بقية الصفات.

وضرب أمثلة علىٰ ذلك:

المثال الأول: إثبات «صفة الرحمة».

فإذا كان المخالف يستدل علىٰ «**أن الفعل الحادث دل علىٰ القدرة**»؛ فإن طرد الدليل يوجب أن «**يقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل علىٰ الرحمة، كدلالة**

التخصيص علىٰ المشيئة».

المثال الثاني: إثبات «صفات المحبة والبغض والحكمة».

قال المصنف: «وإكرام الطائعين يدل علىٰ محبتهم، وعقاب الكفار يدل علىٰ بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته -وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة- تدل علىٰ حكمته البالغة، كما يدل التخصيص علىٰ المشيئة وأَوْلَىٰ؛ لقوة العلة الغائية، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة علىٰ محض المشيئة».

وهذا مبني علىٰ قول أهل السنة أن لله حكمة في كل ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء، كالمعتزلي الذي يقول: إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة.

قيل له: لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، لأَنَّا لا نجد في الشاهد متصفًا بالصفات إلا ما هو جسم؛ قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمىٰ بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانف الأسماء، بل وكلَّ شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم.

فكل ما يحتج به من نفىٰ الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنىٰ، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات».

الشـــرح

لما فرغ المصنف رَحِمَهُ اللهُ من الرد علىٰ المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم ممن يثبت بعض الصفات دون بعض، شرع هنا يرد علىٰ المعتزلة الذين يثبتون الأسماء بدون ما تضمنته من الصفات.

ويمكن توضيح المقصود بهذا النص من خلال الأمور الآتية:

الأمر الأول: قول المعتزلة في صفات الله.

وقد تقدم بيان قول المعتزلة في باب الصفات عند شرح قوله: «**فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات**».

وأن المعتزلة تجمع علىٰ غاية واحدة وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات:

الطريق الأول: الذي عليه أغلبيتهم وهو نفيها صراحة فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي الصفات.

والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم وهو إثباتها اسمًا ونفيها فعلًا، فقالوا: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته وهكذا بقية الصفات، فكان مجتمعًا مع الرأي الأول في الغاية وهي نفي الصفات.

وهناك آراء أخرىٰ للمعتزلة لكنها تجتمع في الغاية مع الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها[١].

والمقصود بنفي الصفات عندهم: هو نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وذلك أنهم يجعلونها عين الذات فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم وعلمه

---

(١) المصدر السابق (ص١٠١).

ذاته[١].

فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به؛ لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فقالوا حينئذ: إن القرآن مخلوق، وإنه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب ولا بغض ونحو ذلك.

وردوا جميع ما يضاف إلىٰ الله إلىٰ إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنىٰ به[٢].

فالمعتزلة ومن وافقهم زعموا أن الصفة هي مجرد قول الواصف[٣]، فزعموا أن إضافة الصفات هي إضافة وصف من غير قيام معنىٰ به[٤]، وهذا باطل، فإن حقيقة الصفة هي ما قام بالموصوف، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به لا بما هو مباين له[٥].

الأمر الثاني: الرد علىٰ المعتزلة عمومًا في نفيهم لصفات الله.

يجب الوقوف في هذا الباب علىٰ ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، فلا نثبت لله تعالىٰ من الصفات إلا ما دل الكتاب والسنة علىٰ ثبوته.

قال الإمام أحمد: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، لا يُتَجاوز القرآن والحديث»[٦].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله

---

(١) المعتزلة وأصولهم الخمسة (ص١٠٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧، ١٤٨، ٣٥٩).

(٣) انظر مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣١٨، ٣٤١).

(٤) انظر مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧، ١٤٨).

(٥) انظر مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣١٨).

(٦) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٦).

بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون الأولون لا يُتَجاوز القرآن والحديث»[(١)].

وبحمد الله نصوص الكتاب والسنة الواردة في باب صفات الله كثيرة ومتوافرة، ولدلالة الكتاب والسنة علىٰ ثبوت الصفات ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: التصريح بالصفة:

كالعزة في قوله تعالىٰ: ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ جَمِيعًاۚ﴾[(٢)].

وقوله ﷺ: «**أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أنْ تُضِلَّني**»[(٣)].

والقوة في قوله تعالىٰ: ﴿أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥].

والرحمة في قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ ٱلۡغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحۡمَةِۚ﴾ [الأنعام: ١٣٣].

واليدين في قوله تعالىٰ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة الآية ٦٤].

والبطش في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ بَطۡشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ١٢﴾ [البروج: ١٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إضافة الصفة إلىٰ الموصوف:

كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ﴾ [الذاريات الآية ٥٨]، وفي حديث الاستخارة: «**اللهم إني أستخيرك بعلمك، واستقدرك بقدرتك**» ٩، وفي الحديث الآخر: «**اللهم بعلمك الغيب وقدرتك علىٰ الخلق**» ١٠.

فهذا في الإضافة الاسمية.

وأما بصيغة الفعل فكقوله تعالىٰ: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾

---

(١) الفتوىٰ الحموية (ص٦١).

(٢) الآية ١٠ من سورة البقرة.

(٣) أخرجه البخاري (٤/ ١٩٤)، ومسلم (٤/ ٢٠٨٦).

[البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠].

أما الخبر الذي هو جملة اسمية فمثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٩].

وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات:

١- إما جملة.

٢- وإما مفرد.

فالجملة:

إما اسمية: كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦].

وإما فعلية: كقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل: ٢٠].

أما المفرد فلا بد فيه من:

١. إضافة الصفة لفظًا أو معنىٰ كقوله: ﴿بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

٢. أو إضافة الموصوف كقوله: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]»[١].

الوجه الثاني: تضمن الاسم للصفة.

فمن الأمور المتقررة في عقيدة أهل السنة والجماعة أن أسماء الله الحسنىٰ متضمنة للصفات، فكل اسم يدل علىٰ معنىٰ من صفاته ليس هو المعنىٰ الذي دل عليه الاسم الآخر؛

فالعزيز متضمن لصفة العزة، وهو مشتق منها.

والخالق متضمن لصفة الخلق، وهو مشتق منها.

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٤، ١٤٥).

والرحيم متضمن لصفة الرحمة، وهو مشتق منها.

فأسماء الله مشتقة من صفاته.

وترجع أسماء الله الحسنىٰ من حيث معانيها إلىٰ أحد الأمور التالية:

١- إلىٰ صفات معنوية: كالعليم، والقدير، والسميع، والبصير.

٢- ما يرجع إلىٰ أفعاله: كالخالق، والرازق، والبارئ، والمصور.

٣- ما يرجع إلىٰ التنزيه المحض، ولا بد من تضمنه ثبوتًا إذ لا كمال في العدم المحض: كالقدوس، والسلام، والأحد.

٤- ما دل علىٰ جملة أوصاف عديدة ولم يختص بصفة معينة، بل هو دال علىٰ معنىٰ مفرد، نحو: المجيد، العظيم، الصمد»[(١)].

الوجه الثالث: التصريح بفعل أو وصف دال عليها، أي ما فيها معنىٰ الصفة والفعل، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ١﴾ [المائدة: ١].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧﴾ [الحج: ١٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣].

وقوله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ﴾ [محمد: ٢٨].

وقوله تعالىٰ: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾ [المائدة: ١١٩].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱغۡفِرۡ وَٱرۡحَمۡ﴾ [المؤمنون: ١١٨].

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٥٩، ١٦٠) (بتصرف).

وقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [السجدة: ٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].

الأمر الثالث: توضيح ما احتج به المصنف علىٰ المعتزلة في إنكارهم للصفات.

فيقال للمعتزلة: لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات.

فإن قالوا: إن إثبات الحياة والعلم ونحوها يقتضي تشبيه الله بالمخلوقين، ويقتضي التجسيم، وهذا هو الذي نراه في الواقع المشاهد، أن الذي يوصف بهذه الصفات هو الجسم فقط.

فيقال للمعتزلة: ولن تجد في الواقع المشاهد ما يسمىٰ بالحي والعليم إلا الجسم أيضًا، وأنت تثبت الأسماء لله وتنفي الصفات؛ فيلزمك أن تنفي الأسماء أيضًا خوفًا من التجسيم الذي تزعمه، فكل ما تقول به لكي تنفي الصفات يلزمك أن تقول به في نفي الأسماء.

فقول المصنف: «**فكل ما يحتج به من نفىٰ الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنىٰ، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات**».

هذا الكلام فسره المصنف في موضع آخر، فقال: «وهؤلاء نفاة الأسماء من هؤلاء الغالية من الجهمية والباطنية والفلاسفة، وإنما استطالوا علىٰ المعتزلة بنفي الصفات، وأخذوا لفظ «التشبيه» بالاشتراك والإجمال، كما أن المعتزلة فعلت كذلك بأهل السنة والجماعة مثبتة الصفات، فلما جعلوا إثبات الصفات من التشبيه الباطل؛ ألزمهم ذلك بطرد قولهم، فألزموهم بنفي الأسماء الحسنىٰ.

والأمر بالعكس، فإن إثبات الأسماء حق، وهو يستلزم إثبات الصفات، فإن إثبات حي بلا حياة وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة، كإثبات متحرك بلا حركة، ومتكلم بلا كلام،

ومريد بلا إرادة، ومُصَلٍّ بلا صلاة، ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم فاعل ونفي مسمىٰ المصدر اللازم لاسم الفاعل، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلًا.

وكذلك هؤلاء نفاة الصفات أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم، إما لكون الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم، والجسم مركب في اصطلاحهم، وإما لأن إثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة، وذلك تركيب»[(١)].

وقال ابن تيمية: «والإنسان قد يعتقد صحة قضية من القضايا وهي فاسدة، فيحتاج أن يعتقد لوازمها فتكثر اعتقاداته الفاسدة، ومن هذا الباب دخلت القرامطة الباطنية والمتفلسفة ونحوهم علىٰ طوائف المسلمين، فإن هؤلاء قالوا للمعتزلة: ألستم قد وافقتمونا علىٰ نفي الصفات حذرًا من التشبيه والتجسيم؟ فقالوا: نعم، فقالوا: وهذا المحذور يلزمكم في إثبات أسماء الله تعالىٰ له، فإذا قلتم: هو حي عليم قدير؛ كان في هذا تشبيهٌ له بغيره ممن هو حي عليم قدير، وكان في هذا من التجسيم كما في إثبات الحياة والعلم والقدرة له؛ لأنه لا يعرف مسمىٰ بهذه الأسماء إلا جسم، كما لا يعرف موصوفًا بهذه الصفات إلا جسم فأخذوا ينفون أسماء الله الحسنىٰ، ويقولون: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير»[(٢)].

[دحض شبه المعتزلة]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء

---

(١) الرسالة الصفدية - قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة (ص٧٣، ٧٤).

(٢) الرسالة الصفدية - قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة (ص٨٨).

والصفات، وقال: لا أقول: هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير.

قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير؛ كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات.

قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل».

الشــرح

لما فرغ المصنف من الرد علىٰ المعتزلة الذين يُثبتون الأسماء دون ما تضمنته من الصفات؛ شرع في الرد علىٰ الغلاة نفاة الأسماء والصفات جميعها.

ولشرح وتوضيح هذا النص أقول:

الجانب الأول: بيان أصحاب هذا القول، وأصل عقيدتهم في باب الأسماء والصفات.

فقول المصنف: «وإن كان المخاطب من الغلاة، نفاة الأسماء والصفات».

أولًا: أصحاب هذا القول.

تقدم أن المقصود بالغلاة هم الجهمية أتباع الجهم بن صفوان، ومعهم أهل الفلسفة البحتة وأهل الفلسفة الباطنية سواء كانوا قرامطة أو اتحادية.

وتقدم بيان درجات تعطيلهم وأن منهم:

- المكذبة النفاة.
- والمتجاهلة الواقفة.
- والمتجاهلة اللا أدرية.
- والاتحادية.

والمقصود هنا تحديدًا كل من:

١- المكذبة النفاة: وهذه الدرجة عليها غُلاة الجهمية وطائفة من الفلاسفة[١]، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله[٢]، وهذا ما ذكره المصنف حيث قال: «**وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير**».

٢- والمتجاهلة الواقفة: وهؤلاء هم الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة[٣]، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: «**فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات**».

ثانيًا: أصل عقيدتهم في باب الأسماء والصفات.

أما الصنف الأول: وهم المكذبة النفاة.

فالمكذبة النفاة أصل عقيدتهم هو النفي والتعطيل الذي يقتضي عدمه، بأن جعلوا الحق لا وجود له، ولا حقيقة له في الخارج أصلًا، وإنما هو أمر مطلق في الأذهان.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٧-٨).
(٢) الصفدية (١/ ٢٩٩، ٣٠٠).
(٣) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

فهم يقولون: لا هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير؛ لأن هذه الأسماء إنما هي من صفات المخلوقات، أو هي مجاز؛ لأن إثبات هذه الصفات لله تعالىٰ يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير.

ولقد أقدم هؤلاء الغلاة علىٰ نفي الأسماء والصفات بمزاعم من أهمها:

أولًا: أن إثبات الصفات يقتضي أن يكون الله جسمًا؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام لأنها أعراض، والأعراض لا تقوم بنفسها.

ثانيًا: إرادة تنزيه الله تعالىٰ.

ثالثًا: أن وصف الله تعالىٰ بتلك الصفات التي ذكرت في كتابه الكريم أو في سنة نبيه العظيم يقتضي مشابهة الله بخلقه؛ فينبغي نفي كل صفة نسبت إلىٰ الله تعالىٰ وتوجد كذلك في المخلوقات؛ لئلا يؤدي إلىٰ تشبيه الله -بزعمهم- بمخلوقاته التي تحمل اسم تلك الصفات.

لقد عارض الجهمية ومن سار علىٰ طريقتهم كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وقدموا آراءهم وما تراه عقولهم علىٰ نصوص الكتاب والسنة؛ فلم يقفوا عند حدود فهم العقل ومدىٰ قدرته، بل تجاوزوا ذلك وظنوا أنهم علي شيء، وزخرفوا القول في ذلك، وتحذلقوا وتنطعوا فخرجوا من نور العلم إلىٰ ظلمات الجهل، ومن اليقين إلىٰ الشكوك عقابًا من الله لهم لعدم تلقي النصوص ومدلولاتها بالطمأنينة والتسليم، وترك التكلف في البحث عن أمور هي من المغيبات ولم يخبرنا الله بتفاصيلها ولا رسوله ﷺ، فقد أراد الله أن تكون كيفياتها سرًّا مكتومًا عن العباد وهم يريدون الاطلاع عليها بغير علم ولا هدىٰ ولا كتاب منير.

إن تنزيه الله ﷻ لا يمكن أن يكون بسلب صفاته وما تدل عليه من العظمة والكمال، إنه من الإجرام أن يُنزه الله عن ما تمدح به: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾

[البقرة: ١٤٠].

فالتنزيه الصحيح إنما يكون في إثبات الصفة في أعلىٰ كمالها؛ لأن الكمال المطلق لا يوصف به أحد غير الله تعالي.

وأي تنزيه في أن تقول: إن الله ليس فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن يسار، ولا يحس، ولا يشم، ولا يري أبدًا، ولا يكلم أحدًا، وإنه في كل مكان بذاته، وإنه لا سمع ولا بصر له، ولا يوصف بالرحمة، ولا بالغضب، ولا بالمجيء، إلىٰ آخر تلك الأوصاف التي لا تقال إلا للمعدوم.

وأما الصنف الثاني: فهم المتجاهلة الواقفة:

فهؤلاء هم الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة[(١)]، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ؛ فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقرامطة الذين قالوا: لا يُوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا: لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال: حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال: هو عليم قدير، ولا يقال: ليس بقدير عليم، ولا يقال: هو متكلم مريد، ولا يقال: ليس بمتكلم مريد،

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧-٨).

قالوا: لأن في الإثبات تشبيهًا بما تثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه له بما ينفي عنه هذه الصفات»[(١)].

وقد رد المصنف علىٰ أصحاب هذا القول في بداية الرسالة التدمرية فقال: «**وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرَّفوا ما أنزل الله تعالىٰ من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شرٍّ مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات؛ إذ سَلْبُ النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات**».

الجانب الثاني: الرد عليهم.

تقدم أن المصنف أورد هنا كلًّا من:

١- قول المكذبة النفاة.

٢- وقول المتجاهلة الواقفة.

وأفرد لكل واحد منهم ردًّا يتناسب مع قوله.

أما المكذبة النفاة فهم المقصودون بقوله: «**وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير.**

قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

فيُقال لهؤلاء النفاة: إذا قلتم: إن الله ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير؛ كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.

وخلاصة هذا الاستدلال: أنكم يا أيها النفاة تزعمون أنكم تفرون من التشبيه،

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

فقد وقعتم في شر منه وهو التعطيل؛ لأنكم تنفون عن الله جميع الصفات والأسماء التي أثبتها لنفسه في كتابه وأثبتها له نبيه ﷺ، بزعم أنها ثابتة للمخلوقات، وهذا باطل، وكذلك إن نفيتم عنه الصفات فإنكم تكونون قد شبهتموه أيضًا بالمعدومات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم إن قولكم ليس بحي ولا عالم ولا قادر نفس سلب هذه الصفات فيه من النقص ما في قولنا: ميت وجاهل وعاجز وزيادة، ولهذا كان نقص الجماد أعظم من نقص الأعمىٰ، فكل محذور في عدم الملكة هو ثابت في السلب العام وزيادة»[(١)].

وأما المتجاهلة الواقفة.

فهم المقصودون بقول المصنف:

فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات، قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل».

وخلاصة هذا الاستدلال: أنهم إن فروا من تشبيهه بالموجودات، وفروا من تشبيهه بالمعدومات -بأن زعموا أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات؛ فسلبوا النقيضين-؛ فإنهم بقولهم هذا وقعوا في شر مما فروا منه لأنهم بهذا القول شبهوه بالممتنعات.

وخلاصة الرد علىٰ هذا الفريق من نفاة الأسماء والصفات عمومًا ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية: «أن يقال لهؤلاء النفاة: أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه،

---

(١) الرسالة الصفدية - قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة (ص٦٩).

فإن اقتصرتم علىٰ نفي الإثبات؛ شبهتموه بالمعدوم، وإن نفيتم الإثبات والنفي جميعًا فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم؛ شبهتموه بالممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه الكامل، فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم، ثم شبهتموه بالممتنع، فكنتم شرًّا من المستجير من الرمضاء بالنار.

وهذا لازم لكل من نفىٰ شيئًا مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات كماله الثابتة له»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلًا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يُقال له: أعمىٰ ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما.

قيل لك:

أولًا: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء؛ فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر.

وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا علىٰ نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١﴾ فسمىٰ الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم».

---

(١) الرسالة الصفدية - قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة. (ص٦٩).

الشــرح

لما ذكر المصنف الرد علىٰ الغلاة نفاة الأسماء والصفات، شرع هنا في ذكر اعتراضات أوردوها علىٰ الاستدلال، ثم قام بالإجابة عليها.

وقبل الدخول في شرح الاعتراض يجدر التنبيه علىٰ ما يلي:

أولًا: شرح المصطلحات الواردة في النص.

الألفاظ المتباينة: هي ما كثرت معانيها بتكثرها، أي أن معانيها متغايرة.

ولما كان التغاير بين المعاني يقع علىٰ أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانيها أيضًا تنسب لها تلك الأقسام.

والتغاير علىٰ ثلاثة أنواع: التماثل[١]، والتخالف[٢]، والتقابل.

والذي يعنينا في هذا المقام هو المتقابلان:

تعريف التقابل: التقابل هو عدم اجتماع لفظين في شيء واحد في زمان واحد.

---

(١) (المثلان): هما المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أي لوحظ واعتبر اشتراكهما فيها، كمحمد وخالد اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانية بما هما مشتركان فيها، وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، وإلا فمحمد وخالد من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان كما سيأتي، وكذا الإنسان والفرس هما متخالفان بما هما إنسان وفرس.
والاشتراك والتماثل إن كان في حقيقة نوعية بأن يكونا فردين من نوع واحد كمحمد وخالد يخص باسم المثلين أو المتماثلين ولا اسم آخر لهما، وإن كان في الجنس كالإنسان والفرس؛ سُمِّيَا أيضًا (متجانسين)، وإن كان في الكم أي في المقدار؛ سُمِّيَا أيضًا (متساويين)، وإن كان في الكيف، أي في كيفيتهما وهيئتهما؛ سُمِّيَا أيضًا (متشابهين)، والاسم العام للجميع هو (التماثل).
والمثلان أبدًا لا يجتمعان ببديهة العقل.

(٢) (المتخالفان): وهما المتغايران من حيث هما متغايران، ولا مانع من اجتماعهما في محل واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان والفرس بما هما إنسان وفرس، لا بما هما مشتركان في الحيوانية كما تقدم، كذلك: الماء والهواء، النار والتراب، الشمس والقمر، السماء والأرض.

فنسميها ألفاظًا متقابلة.

مثل: موجود ومعدوم، ومسلم وكافر، وماش وقاعد، ومهتم ولا مهتم.. إلخ.

أنواع التقابل: التقابل أنواع:

النوع الأول: (تقابل النقيضين) أو السلب والإيجاب، مثل: إنسان ولا إنسان، سواد ولا سواد، منير وغير منير.

والنقيضان: أمران وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.

أو يقال: النقيضان لفظان لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا في موضوع واحد في زمن واحد.

النوع الثاني: (تقابل الضدين)، كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهور والجبن، والخفة والثقل.

والضدان: «هما الوجوديان المتعاقبان علىٰ موضوع واحد، ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما علىٰ تعقل الآخر».

وفي كلمة (المتعاقبان علىٰ موضوع واحد) يفهم أن الضدين لا بد أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان وفرس لا يسميان بالضدين. وكذا الحيوان والحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل في المعاني المتخالفة.

وبكلمة «لا يتوقف تعقل أحدهما علىٰ تعقل الآخر» يخرج المتضايفين، لأنهما أمران وجوديان أيضًا ولا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما يتوقف علىٰ تعقل الآخر.

النوع الثالث: تقابل الضدين: (تقابل المتضايفين) مثل: الأب والابن، الفوق والتحت، المتقدم والمتأخر، العلة والمعلول، الخالق والمخلوق وأنت إذا لاحظت

هذه الأمثلة تجد:

(أولًا): إنك إذا تعلقت أحد المتقابلين منها لا بد أن تتعقل معه مقابلة الآخر: فإذا تعقلت أن هذا أب أو علة لا بد أن تتعقل معه أن له ابنًا أو معلولًا.

(ثانيًا): أن شيئًا واحدًا لا يصح أن يكون موضوعًا للمتضايفين من جهة واحدة، فلا يصح أن يكون شخص أبًا وابنًا لشخص واحد، نعم يكون أبًا لشخص وابنًا لشخص آخر. وكذا لا يصح أن يكون الشيء فوقًا وتحتًا لنفس ذلك الشيء في وقت واحد. وإنما يكون فوقًا لشيء هو تحت له، وتحتًا لشيء آخر هو فوقه وهكذا.

وعلىٰ هذا البيان يصح تعريف المتضايفين بأنهما: «الوجوديان اللذان يتعقلان معًا ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز أن يرتفعا».

النوع الرابع: (تقابل الملكة وعدمها) كالبصر والعمىٰ، الزواج والعزوبية، فالبصر ملكة والعمىٰ عدمها، والزواج ملكة والعزوبية عدمها.

ولا يصح أن يحل العمىٰ إلا في موضع يصح فيه البصر؛ لأن العمىٰ ليس هو عدم البصر مطلقًا، بل عدم البصر الخاص، وهو عدمه فيمن شأنه أن يكون بصيرًا. وكذا العزوبة لا تُقال إلا في موضع يصح فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقًا، فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان، وإن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يُقال فيه أعمىٰ ولا بصير، ولا أعزب ولا متزوج؛ لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيرًا، ولا من شأنه أن يكون متزوجًا.

إذن الملكة وعدمها: «أمران وجودي وعدمي، لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة»[1].

ثانيًا: شرح الرد علىٰ الاعتراض:

---

(١) المصدر: المنطق (ص٤٧).

وصورة الاعتراض: «**فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلًا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يُقال له: أعمىٰ ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذ ليس بقابل لهما**».

أراد المعترض هنا التفريق بين نوعين من المتقابلين وهما:

تقابل (تقابل النقيضين) أو ما يسمىٰ كذلك تقابل السلب والإيجاب، وأن هذا النوع -كما تقدم تعريفه- هو تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.

وأن هناك (تقابل العدم والملكة): وهما «أمران وجودي وعدمي، لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة».

والفرق بينهما: أن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان، وإن كان يمتنع اجتماعهما.

واعترض علىٰ هذا الفرق بأنه للتشابه القريب بين تقابل الملكة وعدمها من جهة، وبين تقابل الضدين من جهة أخرىٰ، جعل بعض كتب المنطق لا تعدها ضمن التقابل، إذ نجد تقابل المكلة هي تقابلات أضداد، في حين أن الذين ميزوا تقابل الضدين عن تقابل الملكة عللوا بالقول:

١- إن تعقل أحد الضدين لا يجب أن يتوقف علىٰ الآخر عكس تقابل الملكة.

٢- كما أن تقابل الملكة وعدمها لا يفترض لهما ثالث، عكس الضدين اللذين قد يكون لهما ثالث: فالنعومة والخشونة قد ترتفعان معا بحيث يكون الموضع أملس مثلًا.. وهكذا.

واعتراض هؤلاء يتمثل بأنه يمتنع نفي النقيضين عن الشيء الذي يكون قابلًا لهذين النقيضين أن يرتفع عنه أحدهما فيمتنع الآخر، فهذا الجدار لا يصدق عليه أنه

مبصر أو أعمىٰ، أو أنه حي أو ميت، وكلاهما نقيضان، لكنه ليس بقابل لهما أصلًا، فهم عدوا أن التقابل هنا هو من تقابل العدم والملكة.

ورد شيخ الإسلام علىٰ هذا الاعتراض بعدة أجوبة:

الوجه الأول: وهو مكون من فقرتين:

الفقرة الأولىٰ: قول المصنف: «**قيل لك: أولًا: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء؛ فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر**».

يرىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية أن التقابل هنا هو من باب تقابل السلب والإيجاب، كما تقدم تعريفه هو: تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما؛ ولذلك عبر المصنف بقوله: «**فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر**»، وليس من تقابل العدم والملكة، والفرق بينهما: أن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان، وإن كان يمتنع اجتماعهما.

الفقرة الثانية: قول المصنف: «**وأما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا علىٰ نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ۝٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١] فسمىٰ الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم**».

وأما الاعتراض بعدم وصف الجدار بالحياة والموت ونحو ذلك، فيمكن أن يجاب عليه بأن القول بتقابل العدم والملكة هو اصطلاح اصطلحه أهل المنطق، وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمىٰ مواتًا.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١﴾ [النحل ٢٠، ٢١]، فسمىٰ الأصنام الجامدات أمواتًا، وتسمىٰ الأرض مواتًا، كما قال النبي ﷺ: «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**»[(١)].

وعليه يُمكن أن يقال: كل عين من الأعيان تقبل الحياة، فإن الله قادر علىٰ خلق الحياة وتوابعها في كل شيء»[(٢)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقيل لك:

ثانيًا: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمىٰ والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك، فالأعمىٰ الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما، فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك».

الشرح

أي: علىٰ فرض التسليم للخصم بأن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة، فإن الشيء الذي «**لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمىٰ والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك**».

وأعطىٰ المصنف مثالًا علىٰ ذلك بالأعمىٰ والجماد ليتضح المعنىٰ، فقال: «**فالأعمىٰ الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما**».

والنتيجة التي أراد المصنف الوصول إليها هي أن هؤلاء المعطلة زعموا أنهم

---

(١) أخرجه البخاري معلقًا بصيغة الجزم عن عمر في الحرث والمزارعة (٥/ ٢٣).

(٢) الرسالة الصفدية - قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة. (ص٦٩).

أرادوا الفرار من تشبيه واجب الوجود -علىٰ حد تعبيرهم- «**بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفه بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك**».

أي: فروا من تشبيهه بصفات الحيوانات، ووقعوا في تشبيهه بصفات الجمادات.

وهو هنا يقصد (**المكذبة النفاة**)، فهم المقصودون بقوله سابقًا عنهم: «**وقال: لا أقول: هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، أو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير**».

فهذا الزعم فيه فرار من التشبيه بالمخلوقات، ولكنه في الوقت نفسه فيه تشبيه بالجمادات، وهو ما ذكره المصنف سابقًا بقوله: «**قيل له: وكذلك إذا قلت: ليس بموجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، كان ذلك تشبيهًا بالمعدومات، وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات**».

قال ابن تيمية: «ولما أورد من أورد من الملاحدة نفاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصًا إذا كان المحل قابلًا لها، وإنما يكون عدم البصر عمىً، وعدم الكلام خرسًا، وعدم السمع صممًا إذا كان المحل قابلًا لذلك كالحيوان، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد، فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا- أُجِيبُوا عن هذا: بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أعظم نقصًا مما يقبلهما ويتصف بأحدهما، وإن اتصف بالنقص، فالجماد الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر الكلام أعظم نقصًا من الحيوان الذي يقبل ذلك، وإن كان أعمىٰ أصم أبكم.

فمن نفىٰ الصفات جعله كالأعمىٰ الأصم الأبكم، ومن قال: إنه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذي هو دون الحيوان الأعمىٰ الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العين

العود إلىٰ مركزها لخروجها عن المركز، فإن تلك حركة بالعرض.

والعقلاء متفقون علىٰ ما كان من الأعيان قابلًا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها، وما كان قابلًا للحركة بالذات فهو أعلىٰ مما لا يقبلها بالعرض، وما كان متحركًا بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحركه بغيره»[1].

المتن

«وأيضًا: فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعًا، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم، وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعًا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد».

الشرح

انتقل المصنف من مسألة تشبيهه بالجمادت التي عليها طائفة من غلاة المعطلة من (المكذبة النفاة) إلىٰ مسألة تشبيهه بالممتنعات، والتي عليها طائفة منهم وهم (المتجاهلة الواقفة)، وهم المقصودون بقول المصنف سابقًا: «فإن قال: أنا أنفي النفي والإثبات».

وقد سبق النقاش مع هؤلاء علىٰ أساس أن التقابل هو تقابل النقيضين، فقال المصنف هناك «قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يُوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٤١).

والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل».

فقوله: «**فما لا يقبل الوجود والعدم أعظم امتناعًا من القابل للوجود والعدم**».

أي: إذا كان الكلام في حق واجب الوجود الذي هو الله علىٰ -حد زعم هؤلاء- بأنه لا يقبل الوجود والعدم فإن هذا القول أعظم امتناعًا من القول بأنه يقبل الوجود والعدم معًا، مع أن كلاهما مستحيل، ولكن الأول أعظم استحالة في حق الله.

وقوله: «**بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعًا**».

أي: بل هو أعظم استحالة في العقول من اجتماع الوجود والعدم بأن تقول موجود ومعدوم في نفس الوقت، أو نفيهما فتقول لا موجود ولا معدوم.

وقوله: «**فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم كان أعظم امتناعًا مما نفيت عنه الوجود والعدم، وإذا كان هذا ممتنعًا في صرائح العقول فذلك أعظم امتناعًا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات، وهذا غاية التناقض والفساد**».

أي: أن النتيجة التي يمكن التوصل إليها أن نفي القابلية أعظم امتناعًا في صرائح العقول من نفي الوجود والعدم معًا.

وحاصل قولهم كما قال المصنف: «**فجعلت الوجود الواجب -الذي لا يقبل العدم- هو أعظم الممتنعات**»، والمعنىٰ أنه إذا عرف واجب الوجود[1]، كما قال الرازي في تعريفه: «فسرنا واجب الوجود بذاته بأنه الموجود الذي تكون حقيقته غير

---

(١) لفظ واجب الوجود غير وارد في كلام الله تعالىٰ، ولا في كلام رسوله ﷺ، وقد استحدثه الفلاسفة المتأخرون. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود، وممكن الوجود: فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين المعتزلة ونحوهم، وإلا فكلام سلفهم، إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول انتهىٰ من الصفدية (٢/ ١٨٠)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٣٢).

قابلة للعدم البتة»[١]، وهو قسيم الممكن الوجود الذي يقولون عنه بأنه يقبل العدم.

فالوجود نوعان: واجب وممكن.

فالأول: وجود الله تعالىٰ.

والثاني: وجود كل مخلوق سوىٰ الله تعالىٰ؛ لأن كل مخلوق مسبوق بالعدم، ويجوز أن يلحقه فناء «فالأشياء في حكم العقل ثلاثة: واجب وممكن وممتنع، فالواجب ما لا يقبل الحدوث ولا العدم، والممكن: ما يقبل الوجود والعدم، والممتنع: ما لا يقبل الوجود»[٢].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللهُ: «وهؤلاء الباطنية منهم مَن يُصَرِّحُ برفع النقيضين: الوجود والعدم، ورفعهما كجمعهما.

ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق.

الشرح

قوله: «**وهؤلاء الباطنية منهم مَن يُصَرِّحُ برفع النقيضين: الوجود والعدم، ورفعهما كجمعهما**».

يشير هنا إلىٰ قول **(المتجاهلة الواقفة)** الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه

---

(١) المطالب العالية (١/ ١٣٤).

(٢) شرح الرسالة التدمرية للشيخ عبد الرحمن البراك، (ص٩٦).

الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة[(١)]، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل.

وقوله: «**ورفعهما كجمعهما**» أي: أن كِلا الأمرين ممتنع في بداهة العقول؛ إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات.

وقوله: «**ومنهم من يقول: لا أثبت واحدًا منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق**».

يشير هنا إلىٰ (**المتجاهلة اللا أدرية**) الذين يقولون: نحن لا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كل من المتناقضين، لا نحكم بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول: هو موجود، ولا نقول: هو معدوم، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه[(٢)].

فالمصنف هنا يقول: إن امتناع هؤلاء هو بمثابة جهل الجاهل وسكوت الساكت «**لا يعبر عن الحقائق**»، فهذا الجهل والسكوت «**لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر**»، ومثاله: لو اختلف أناس في تحديد اتجاه القبلة، فقال بعضهم: هي جهة الشمال، وقال البعض: هي جهة الجنوب، وسكت البعض الآخر، فإن سكوت البعض لا يعبر عن حقيقة أن تكون جهة الشمال أو جهة الجنوب.

وهكذا الحال في شأن صفات الله، فإنَّ امتناع هؤلاء لا يؤثر في اعتبار أن الله

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

(٢) الصفدية (١/ ٩٦، ٩٨).

موصوف بصفات الكمال اللائق به عَزَّوَجَلَّ.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم أعظم امتناعًا ممَّا يُقدَّر قبوله لهما -مع نفيهما عنه-، فما يُقدَّر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمىٰ ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلىٰ المعدوم والممتنع مما يُقدَّر قابلًا لهما مع نفيهما عنه، وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلًا لهما أقرب إلىٰ الوجود والممكن، وما جاز لواجب الوجود قابلًا؛ وجب له لعدم توقف صفاته علىٰ غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب.

وقد بسط هذا في موضع آخر وبيِّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه».

الشرح

أعاد المصنف تأكيد بطلان أقوال غلاة المعطلة مرة أخرىٰ، وأعاد تكرار مسألة التقابل من جهة ما يمتنع، وما هو أعظم امتناعًا.

وأراد أن يؤكد هذا الامتناع من جهة ما يسمىٰ بالواجب والممكن وما يجب في حق كل منهما وما يجوز وما يمتنع، فالإخبار عن الله تعالىٰ بأنه واجب الوجود يراد به عندهم أن وجوده سبحانه لذاته، فيستحيل عليه العدم أزلًا وأبدًا، بخلاف المخلوق فإنه ممكن الوجود أو جائز الوجود، أي يجوز عليه الوجود والعدم، ووجوده لا لذاته، بل بإيجاد الله تعالىٰ، ولذلك قال المصنف: «**وما جاز لواجب الوجود قابلًا؛ وجب له لعدم توقف صفاته علىٰ غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود**

المقبول وجب».

وهذا يعني أن لكل واحد منهما وجودًا يخصه، والمصنف هنا لم يفصل هذه المسألة وإنما اكتفىٰ بالإشارة إليها، وقال بعد ذلك: «**وقد بسط هذا في موضع آخر، وبُيِّن وجوب اتصافه بصفات الكمال التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه»**.

فالمقصود هنا ما قرره شيخ الإسلام في الرسالة الأكملية، حيث قال: «أن يقال: قد ثبت أن الله قديم بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم بنفسه، خالق بنفسه، إلىٰ غير ذلك من خصائصه. والطريقة المعروفة في وجوب الوجود تقال في جميع هذه المعاني.

أمثلة ذلك:

المثال الأول: فإذا قيل: الوجود إما واجب وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب؛ فيلزم ثبوت الواجب علىٰ التقديرين.

المثال الثاني: فهو مثل أن يقال: الموجود إما قديم وإما حادث، والحادث لا بد له من قديم؛ فيلزم ثبوت القديم علىٰ التقديرين.

المثال الثالث: والموجود إما غني وإما فقير، والفقير لا بد له من الغنىٰ؛ فلزم وجود الغنىٰ علىٰ التقديرين.

المثال الرابع: والموجود إما قيوم بنفسه، وإما غير قيوم، وغير القيوم لا بد له من القيوم؛ فلزم ثبوت القيوم علىٰ التقديرين.

المثال الخامس: والموجود إما مخلوق، وإما غير مخلوق، والمخلوق لا بد له من خالق غير مخلوق؛ فلزم ثبوت الخالق غير المخلوق علىٰ التقديرين.

ونظائر ذلك متعددة.

ثم يقال: هذا الواجب القديم الخالق، إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص

فيه الممكن الوجود ممكنًا له، وإما ألا يكون.

والثاني ممتنع؛ لأن هذا ممكن للموجود المحدث الفقير للممكن، فلأن يمكن للواجب الغني القديم بطريق الأولىٰ والأحرىٰ؛ فإن كلاهما موجود، والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه.

فإذا كان الكمال الممكن الوجود ممكنًا للمفضول، فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولىٰ؛ لأن ما كان ممكنًا لما هو في وجوده ناقص، فلأن يمكن لما هو في وجوده أكمل منه بطريق الأولىٰ، لا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه، بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به، فلأن يثبت للفاضل بطريق الأولىٰ.

ولأن ذلك الكمال إنما استفاده المخلوق من الخالق، والذي جعل غيره كاملًا هو أحق بالكمال منه، فالذي جعل غيره قادرًا أولىٰ بالقدرة، والذي عَلَّمَ غيره أولىٰ بالعلم، والذي أحيا غيره أولىٰ بالحياة، والفلاسفة توافق علىٰ هذا، ويقولون: كل كمال للمعلول فهو من آثار العلة، والعلة أولىٰ به.

وإذا ثبت إمكان ذلك له، فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود، فإنه واجب له لا يتوقف علىٰ غيره، فإنه لو توقف علىٰ غيره؛ لم يكن موجودًا له إلا بذلك الغير، وذلك الغير إن كان مخلوقًا له لزم الدور القبلي الممتنع، فإن ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه، ويمتنع أن يكون كل من الشيئين فاعلًا للآخر، وهذا هو الدور القبلي، فإن الشيء يمتنع أن يكون فاعلًا لنفسه، فلأن يمتنع أن يكون فاعلًا لفاعله بطريق الأولىٰ والأحرىٰ.

وكذلك يمتنع أن يكون كل من الشيئين فاعلًا لما به يصير الآخر فاعلًا، ويمتنع أن يكون كل من الشيئين معطيًا للآخر كماله، فإن معطي الكمال أحق بالكمال، فيلزم

أن يكون كل منهما أكمل من الآخر، وهذا ممتنع لذاته، فإن كون هذا أكمل يقتضي أن هذا أفضل من هذا، وهذا أفضل من هذا، وفضل أحدهما يمنع مساواة الآخر له، فلأن يمنع كون الآخر أفضل بطريق الأولىٰ.

وأيضًا: فلو كان كماله موقوفًا علىٰ ذلك الغير؛ للزم أن يكون كماله موقوفًا علىٰ فعله لذلك الغير، وعلىٰ معاونة ذلك الغير في كماله، ومعاونة ذلك الغير في كماله موقوف عليه؛ إذ فعل ذلك الغير، وأفعاله موقوفة علىٰ فعل المبدع لا تفتقر إلىٰ غيره؛ فيلزم ألا يكون كماله موقوفًا علىٰ غيره.

فإذا قيل: كماله موقوف علىٰ مخلوقه؛ لَزِمَ ألا يتوقف علىٰ مخلوقه، وما كان ثبوته مستلزمًا لعدمه كان باطلًا من نفسه.

وأيضًا: فذلك الغير كل كمال له فمنه وهو أحق بالكمال منه، ولو قيل يتوقف كماله عليه لم يكن متوقفًا إلا علىٰ ما هو من نفسه، وذلك متوقف عليه لا علىٰ غيره.

وإن قيل: ذلك الغير ليس مخلوقًا بل واجبًا آخر قديمًا بنفسه.

فيقال: إن كان أحد هذين هو المعطي دون العكس، فهو الرب، والآخر عبده.

وإن قيل: بل كل منهما يعطي للآخر الكمال؛ لزم الدور في التأثير وهو باطل، وهو من الدور القبلي، لا من الدور المعي الاقتراني فلا يكون هذا كاملًا حتىٰ يجعله الآخر كاملًا، والآخر لا يجعله كاملًا حتىٰ يكون في نفسه كاملًا؛ لأن جاعل الكامل كاملًا أحق بالكمال، ولا يكون الآخر كاملًا حتىٰ يجعله كاملًا، فلا يكون واحد منهما كاملًا بالضرورة، فإنه لو قيل: لا يكون كاملًا حتىٰ يجعل نفسه كاملًا، ولا يجعل نفسه كاملًا حتىٰ يكون كاملًا لكان ممتنعًا، فكيف إذا قيل: حتىٰ يجعل ما يجعله كاملًا كاملًا؟

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلىٰ غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات، وهو

باطل بالضرورة واتفاق العقلاء، فإن تقدير مؤثرات لا تتناهي ليس فيها مؤثر بنفسه لا يقتضي وجود شيء منها، ولا وجود جميعها، ولا وجود اجتماعها، والمبدع للموجودات لا بد أن يكون موجودًا بالضرورة.

فلو قدر أن هذا كامل فكماله ليس من نفسه بل من آخر، وهلم جرًّا، للزم ألا يكون لشيء من هذه الأمور كمال، ولو قدر أن الأول كامل؛ لزم الجمع بين النقيضين، وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف علىٰ غيره؛ كان الكمال له واجبًا بنفسه، وامتنع تخلف شيء من الكمال الممكن عنه، بل ما جاز له من الكمال وجب له، كما أقر بذلك الجمهور من أهل الفقه والحديث، والتصوف والكلام والفلسفة وغيرهم، بل هذا ثابت في مفعولاته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وكان ممتنعًا بنفسه أو ممتنعًا لغيره، فما ثَمَّ إلا موجود واجب إمَّا بنفسه وإما بغيره، أو معدوم إما لنفسه وإما لغيره، والممكن إن حصل مقتضيه التام وجب بغيره، وإلا كان ممتنعًا لغيره، والممكن بنفسه: إما واجب لغيره، وإما ممتنع لغيره.

وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧]، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عَدَل هذا بهذا فقد ظلم.

وقال تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾ [النحل: ٧٥]، فبين أن كونه مملوكًا عاجزًا صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يُعبد من دونه.

وقال تعالىٰ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ

عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٦]، وهذا مثل آخر.

فالأول: مثل العاجز عن الكلام، وعن الفعل الذي لا يقدر علىٰ شيء.

والآخر: المتكلم الآمر بالعدل الذي هو علىٰ صراط مستقيم، فهو عادل في أمره مستقيم في فعله.

فبين أن التفضيل بالكلام المتضمن للعدل والعمل المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محمودًا، وقد يكون مذمومًا، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوىٰ هذا والعاجز عن الكلام والفعل.

وقال تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الروم: ٢٨].

يقول تعالىٰ: إذا كنتم أنتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكه لما في ذلك من النقص والظلم، فكيف ترضون ذلك لي، وأنا أحق بالكمال والغنىٰ منكم؟

وهذا يبين أنه تعالىٰ أحق بكل كمال من كل أحد، وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى التُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْءَاخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٦١﴾ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النحل: ٥٨-٦٢]، حيث كانوا يقولون: الملائكة بنات الله، وهم يكرهون أن يكون لأحدهم بنت فيعدون هذا نقصًا وعيبًا.

والرب تعالىٰ أحق بتنزيهه عن كل عيب ونقص منكم، فإن له المثل الأعلىٰ، فكل كمال ثبت للمخلوق؛ فالخالق أحق بثبوته منه إذا كان مجردًا عن النقص، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص وعيب؛ فالخالق أولىٰ بتنزيهه عنه.

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وهذا يبين أن العالم أكمل ممن لا يعلم، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝٢١﴾ [فاطر: ١٩ ٢٢]، فبين أن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولىٰ ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠].

وقال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ۝١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨]، فدل ذلك علىٰ أن عدم التكلم والهداية نقص، وأن الذي يتكلم ويهدي أكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والرب أحق بالكمال.

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٥﴾ [يونس: ٣٥]، فبين سبحانه بما هو مستقر في الفطر أن الذي يهدي إلىٰ الحق أحق بالاتباع ممن لا يهتدي إلا أن يهديه غيره؛ فلزم أن يكون الهادي بنفسه هو الكامل، دون الذي لا يهتدي إلا بغيره.

وإذا كان لا بد من وجود الهادي لغير المهتدي بنفسه فهو الأكمل، وقال تعالىٰ في الآية الأخرىٰ: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۝٨٩﴾ [طه: ٨٩]، فدل علىٰ أن الذي يرجع إليه القول ويملك الضر والنفع أكمل منه.

وقال إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ۝٤٢﴾ [مريم: ٤٢]، فدل علىٰ أن السميع البصير الغني أكمل، وأن المعبود يجب أن يكون كذلك.

ومثل هذا في القرآن متعدد من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب.

وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوىٰ المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالىٰ وعاب عابديها.

ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركًا وعبادة لغير الله، إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر أو يغني عنهم شيئًا.

والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص لمجرد تقرير صفات الكمال له، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال، ردًّا علىٰ أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، ردًّا علىٰ المشركين.

والشرك في العالم أكثر من التعطيل، ولا يلزم من إثبات [التوحيد] المنافي للإشراك إبطال قول أهل التعطيل، ولا يلزم من مجرد الإثبات المبطل لقول المعطلة الرد علىٰ المشركين إلا ببيان آخر.

والقرآن يذكر فيه الرد علىٰ المعطلة تارة، كالرد علىٰ فرعون وأمثاله، ويذكر فيه الرد علىٰ المشركين، وهذا أكثر؛ لأن القرآن شفاء لما في الصدور، ومرض الإشراك أكثر في الناس من مرض التعطيل، وأيضًا فإن الله سبحانه أخبر أن له الحمد، وأنه حميد مجيد، وأن له الحمد في الأولىٰ والآخرة، وله الحكم، ونحو ذلك من أنواع

المحامد»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما المقدمة الثانية فنقول: لا بد من اعتبار أمرين:

أحدهما: أن يكون الكمال ممكن الوجود، والثانيٰ: أن يكون سليمًا عن النقص؛ فإن النقص ممتنع علىٰ الله.

لكن بعض الناس قد يسمي ما ليس بنقص نقصًا.

فهذا يقال له: إنما الواجب إثبات ما أمكن ثبوته من الكمال السليم عن النقص، فإذا سميت أنت هذا نقصًا وقدر أن انتفاءه يمتنع، لم يكن نقصه من الكمال الممكن، والذات التي لا تكون حية عليمة قديرة سميعة بصيرة متكلمة، ليست أكمل من الذات التي تكون حية عليمة سميعة بصيرة متكلمة.

وإذا كان صريح العقل يقضي بأن الذات المسلوبة هذه الصفات ليست مثل الذات المتصفة، فضلًا عن أن تكون أكمل منها، ويقضي بأن الذات المتصفة بها أكمل، علم بالضرورة امتناع كمال الذات بدون هذه الصفات.

فإن قيل بعد ذلك: لا تكون ذاته ناقصة مسلوبة الكمال إلا بهذه الصفات.

قيل: الكمال بدون هذه الصفات ممتنع، وعدم الممتنع ليس نقصًا، وإنما النقص عدم ما يمكن.

وأيضًا، فإذا ثبت أنه يمكن اتصافه بالكمال، وما اتصف به وجب له، وامتنع تجرد ذاته عن هذه الصفات، فكان تقدير ذاته منفكة عن هذه الصفات تقديرًا ممتنعًا. وإذا قدر للذات تقدير ممتنع، وقيل: إنها ناقصة بدونه؛ كان ذلك مما يدل علىٰ امتناع ذلك التقدير، لا علىٰ امتناع نقيضه، كما لو قيل: إذا مات كان ناقصًا، فهذا يقتضي

---

(١) الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (ص١٢- ١٩).

وجوب كونه حيًّا، كذلك إذا كان تقدير ذاته خالية عن هذه الصفات يوجب أن تكون ناقصة، كان ذلك مما يستلزم أن يوصف بهذه الصفات»[(١)].

ومسألة التقابل سيأتي مزيد ذكر لها في القاعدة السابعة من كلام المصنف كذلك؛ فيحسن التنبه لذلك.

[الاتفاق في المسميات في بعض الأسماء والصفات لا يوجب تماثلها]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وقيل له أيضًا: اتفاق المسمَّيَين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يُشركه مخلوق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وأما ما نفيتَه فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيهًا وتجسيمًا تمويه علىٰ الجهال الذين يظنون أن كل معنىٰ سماه مسمٍّ بهذا الاسم يجب نفيه، ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس؛ ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل.

وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة علىٰ طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتىٰ أخرجوهم إلىٰ أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة».

---

(١) الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال (ص٢٠-٢٢).

الشرح

كلام المصنف سبق توضيحه عند الكلام عن قاعدة القدر المشترك بشكل موسع وشامل.

وأعيدُ بعض ما ذكر هناك بشيء من الاختصار، فهذه المسألة هي ما يطلق عليه قاعدة: أنه لا يلزم من اتفاق الاسمين تماثل مُسَمَّيهما.

فالأسماء التي تُطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشُكك؛ فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تُطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد، كـ (الحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم) ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد.

ولكن للرب تعالىٰ منها ما يليق بجلاله.

وللعبد منها ما يَليق به.

وذلك لأن «الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاثة اعتبارات:

الاعتبار الأول: اعتبار مِن حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالىٰ أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافًا إلىٰ الربِّ مختصًّا به.

الاعتبار الثالث: اعتباره مضافًا إلىٰ العبد مقيدًا به.

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتًا للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

وهذا كاسم (السميع) الذي يلزمه إدراك المَسموعات.

و(البصير) الذي يلزمه رؤية المُبصرات.

و(العليم) و(القدير) وسائر الأسماء.

فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها؛ فإثباتها للرب تعالىٰ لا محذور فيه بوجهٍ، بل يثبت له علىٰ وجهٍ لا يماثله فيه خَلْقُه ولا يُشابههم.

فمن نفاه عنه لإطلاقه علىٰ المخلوق أَلْحَدَ في أسمائه وجَحَد صفات كماله، ومَن أثبته علىٰ وجهٍ لا يُماثل فيه خلقه به -كما يليق بجلاله وعظمته-؛ فقد بَرِئ من فرث التَّشبيه ودم التعطيل، وهذا طريقُ أهل السنة.

وما لزم الصفة لإضافتها إلىٰ العبد؛ وجب نفيُه عن الله، كما يلزم حياة العبد من النَّوم والسِّنة والحاجة إلىٰ الغذاء ونحو ذلك، وكذلك ما يَلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به، وكذلك ما يلزم عُلُوَّه من احتياجه إلىٰ ما هو عالٍ عليه وكونه محمولًا به، مفتقرًا إليه، محاطًا به، كل هذا يجب نفيه عن القُدُّوس السَّلَام تبارك وتعالىٰ.

وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالىٰ بها فإنَّه لا يثبت للمخلوق بوجهٍ، كعلمه الذي يلزمه القِدَم والوجوب والإحاطة بكلِّ معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإنَّ ما يختص به منها لا يُمكن إثباته للمخلوق.

فإذا أحطتَ بهذه القاعدة خُبرًا وعَقَلْتَها كما ينبغي؛ خَلصتَ من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين:

١- آفة التعطيل. ٢- وآفة التشبيه.

فإنك إذا وَفَّيت هذا المقام حقَّه من التصور؛ أَثْبَتَّ لله الأسماء الحسنىٰ والصفات العُلىٰ حقيقة؛ فخلصت من التعطيل، ونَفيت عنها خصائص المخلوقين ومُشابهتهم؛ فخلصت مِن التشبيه، فتدبر هذا الموضع واجعله جُنَّتك التي تَرجع إليها

في هذا الباب، والله الموفق للصَّواب»[١].

وقول المصنف: «وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة علىٰ طوائف من الناس عقولهم ودينهم، حتىٰ أخرجوهم إلىٰ أعظم الكفر والجهالة، وأبلغ الغي والضلالة».

هذا يوضحه كلام الإمام ابن القيم الذي سبق ذكره في تقرير قاعدة القدر المشترك، ونعيده هنا؛ لقوة مناسبته لكلام المصنف، حيث يقول:

«فأحظىٰ الناس بالحق وأسعدهم به الذي يقع علىٰ الخصائص المميزة الفارقة، ويلغي القدر المشترك؛ فيحكم بالقدر الفارق علىٰ القدر المشترك ويفصله به.

وأبعدهم عن الحق والهدىٰ من عكس هذا السير وسلك ضد هذه الطريق؛ فألغىٰ الخصائص الفارقة وأخذ القدر المشترك وحكم به علىٰ القدر الفارق،

وأضلُّ منه مَن أخذ خصائص كل من النوعين فأعطاها للنوع الآخر.

فهذان طريقا أهل الضلالة اللتان يرجع إليهما جميع شعب ضلالهم وباطلهم.

مثال ذلك: أن أعداء الرسل المكذبين لهم الجاحدين لما جاؤوا به من الحق لما أرادوا تلبيس الحق الذي جاؤوا به بالباطل، أخذوا بينه وبين الباطل قدرًا مشتركًا، ثم ألغوا القدر الفارق وما اختص به أحد النوعين، فقالوا: هذا الرسول شاعر وكاهن ومجنون وطالب ملك ورياسة وصيت في العالم؛ فأخذوا قدرًا مشتركًا بين الشعر وبين كلامه الذي جاء به من الترغيب والترهيب وحسن التعبير عن المعاني باللفظ الذي يروق المسامع ويهز القلوب ويحرك النفوس.

فقالوا: هو شاعر وهذا شعر، وضربوا عن الخصائص الفارقة صفحًا.

وقالوا: هو كاهن؛ لأن الكاهن كان عندهم معروفًا بالإخبار عن الأمور الغائبة

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٤-١٦٦).

التي لا يُخبر بها غيره، وكذلك هذا المدعي لذلك مثله.

وقالوا: مجنون؛ لأن المجنون يقول ويفعل خلاف ما اعتاده الناس.

وقالوا: ساحر؛ لأن الساحر يأخذ بالقلوب والعيون ويحبب تارة ويُنَفِّرُ أخرىٰ؛ ولهذا قال لهم الوليد بن المغيرة وقد سألوه ماذا يقولون للناس في أمر محمد، ففكر وقدر ورأىٰ أن أقرب ما يقولون هو ساحر؛ لأنه يُفَرِّقُ بين المرء وزوجه، ومحمد يفعل ذلك، فإن المرأة إذا أسلمت دون زوجها أو أسلم زوجها دونها؛ وقعت الفرقة بينهما والعداوة.

وكذلك قولهم عن القرآن: أساطير الأولين أخذوا قدرًا مشتركًا بينهما، وهو جنس الإخبار عما أخبر عنه الأولون.

وهكذا قولهم: هو طالب ملك ورياسة وصيت.

والمقصود: أن كل مبطل فإنه يتوصل إلىٰ باطله بهذه الطريق، ثم يلبس ما يدعو إليه خصائص الحق وما ينفر عنه خصائص الباطل، وهذا شأن الساحر فكلامه يُخرج الحق في صورة الباطل فينفر عنه، والباطلَ في صورة الحق فيرغب فيه»[(١)].

[مناقشة نفاة الصفات في تسمية تعطيلهم توحيدا]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع.

قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق،

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٤/ ١٢١٦-١٢١٨).

ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معانٍ متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدًا.

فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبًا ممتنعًا.

وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنىٰ كون الشيء عالمًا هو معنىٰ كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرىٰ، وأن تكون الصفة هي الموصوف؛ فهو من أعظم الناس سفسطة، ثم إنه متناقض، فإنه إن جوَّز ذلك؛ جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع، وحينئذ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب، كان وجود كل مخلوق -يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه- هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي، الذي لا يقبل العدم، وإذا قُدِّرَ هذا كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود الذين طردوا هذا الأصل الفاسد، وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة علىٰ كل تقدير.

وهذا باب مطرد، فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئًا -فرارًا مما هو محذور- إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرَّ منه، فلا بدَّ له في آخر الأمر من أن يثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفاتٍ تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه، فيقال له: وهكذا القول في جمع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلا بدَّ أن يدل علىٰ قدر مشترك تتواطأ فيه المسمَّيات، ولولا ذلك لما فُهِم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به وامتاز عن خلقه أعظم مما

يخطر بالبال أو يدور في الخيال».

الشـــرح

قول المصنف: «وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع».

وفي هذا النص عدة أمور:

الأمر الأول: تعريف حجة التركيب.

حجة التركيب: هي حجة الفلاسفة في نفي الصفات، وقال بها ابن سينا وأتباعه، وكذلك الرازي[(١)]، وقال بها أبو الهذيل العلاف، وهو من أئمة المعتزلة[(٢)].

قال أبو حامد الغزالي -بعد أن فصل القول في حجة التركيب التي احتج بها الفلاسفة وبين حقيقة مذهبهم في الصفات-: «إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة علىٰ قولهم في الصفات»[(٣)].)

ونصها: لو كان له صفة لكان مركبًا، والمركب يفتقر إلىٰ أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلىٰ غير لا يكون واجبًا بنفسه[(٤)].

الأمر الثاني: الرد عليهم.

أولًا: ألفاظ هذه الحجة كلها ألفاظ مجملة بمعنىٰ أن كل لفظ منها محتمل لعدة معان، ولا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولًا حتىٰ يتكلم فيها:

- **لفظ «التركيب».**

---

(١) انظر: الصفدية (ص١٠١).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٤٨٥).

(٣) المنقذ من الضلال (١٠٧).

(٤) منهاج السنة (١/ ١٨٨).

فلفظ التركيب: ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: تركيب في الكيفية، له أنواع.

النوع الأول: التركيب من الوجود والماهية:

فلا يكون له حقيقة سوىٰ الوجود المطلق بشرط الإطلاق؛ لأنه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك لكانت موصوفة بالوجود، وحينئذ فيكون الوجود الواجب لازمًا ومعلولًا لتلك الحقيقة فيكون الواجب معلولًا.

النوع الثاني: التركيب من العام والخاص.

كتركيب النوع من الجنس والفصل، وهذا يجب نفيه.

النوع الثالث: التركيب من الذات والصفات.

وهذه الثلاثة تركيبات في الكيفية.

القسم الثاني: التركيب في الكم.

وهو نوعان:

النوع الأول: التركيب الحسي.

وهو تركيب الجسم من أبعاضه إما من الجواهر المفردة، وهو التركيب الحسي.

النوع الثاني: التركيب العقلي.

وهو تركيب الجسم من المادة والصورة.

وحجة التركيب هي من أبطل الكلام، وذلك بأن يقال: لفظ التركيب يحتمل معاني متجددة بحسب الاصطلاحات، هي:

١) **فيقال**: المركب لما ركبه غيره، كما قال تعالىٰ: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ٨﴾ [الانفطار: ٨].

ويقال: ركبت الباب في موضعه، ونحو ذلك، وهذا هو مفهوم المركب في اللغة.

٢) **وقد يقال**: المركب لما كان متفرقًا فجمع كجمع الأغذية والأدوية المركبة.

٣) **وقد يقال**: المركب لما يمكن تفريق بعضه عن بعض كأعضاء الإنسان وإن لم يعهد له حال تفريق في الابتداء.

٤) **وقد يقال**: المركب لما يشار إليه كالشمس والفلك قبل أن يُعلم جواز الانفكاك عنه.

٥) **وقد يقال**: المركب لما جاز أن يعلم منه شيء دون شيء كما يعلم كونه قادرًا قبل أن يعلم كونه سميعًا بصيرًا.

وإذا كان كذلك فمعلوم أنهم إذا قالوا: إن أثبات الصفات تستلزم التركيب لم يريدوا به الأول والثاني، فإن إثبات الصفات لازم لله تعالىٰ فيمتنع زوال صفات الكمال عنه، ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية كالتفرق ونحوه، فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد.

فنقول: هذه الأمور ليست تركيبًا في الحقيقة، وبتقدير أن تكون تركيبًا كما تدعونه فلا دليل لكم علىٰ نفيها، بل الدليل يقتضي إثبات المعاني التي سميتموها تركيبًا.

• **لفظ «الجزء».**

وكذلك إذا قالوا: المركب مفتقر إلىٰ أجزائه فلفظ الجزء قد يعنىٰ به:

١) ما جمع إلىٰ غيره حتىٰ حصلت الجملة، كالواحد من العشرة وكجزء الطعام والثياب.

٢) وقد يعنىٰ بالجزء ما كان بعضًا لغيره وإن لم يعلم انفراده عنه، أو لم يمكن انفراده عنه، وقد يدخلون في هذه الحياة اللازمة للحي والعلم اللازم للعالم، كما يقولون: الحيوانية والناطقية جُزْءَا الإنسان، وهما نعتان لازمان له لا يمكن وجوده

بدونهما.

- **لفظ «الافتقار».**

وكذلك لفظ الافتقار يراد به:

١) افتقار المعلول إلىٰ علته والمصنوع إلىٰ صانعه.

٢) ويراد به: افتقار الصفة إلىٰ محلها الذي تقوم به.

٣) وقد يعني به: التلازم، وهو استلزام الموصوف لصفات كماله.

- **لفظ «الغير».**

وكذلك لفظ الغير قد يراد به:

١) المباين للشيء.

٢) وقد يعنىٰ به ما يعلم الشيء بدونه.

ولهذا لما تنازع الناس في صفات الله تعالىٰ بل في صفة كل موصوف وبعض كل مجموع، هل يقال: إنه غيرٌ له، أم لا؟

فقالت طائفة: صفة الموصوف، وبعض الجملة ليس غيرًا له؛ لأنه لا يوجد إلا به، وقال بعضهم: بل هو غيرٌ له؛ لأنه يمكن العلم به دونه، كان هذا نزاعًا لفظيًّا؛ فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا علىٰ صفات الله كلامه وعلمه ونحو ذلك أنه غيرٌ له، أو أنه ليس غيره.

ثانيًا: أن نقول: لا دليل لكم علىٰ نفي هذه المعاني التي سميتموها تركيبًا، وذلك أن عمدتهم في نفي التركيب أنهم يقولون: إن المركب مفتقر إلىٰ جزئه، وجزؤه غيره، وواجب الوجود لا يكون مفتقرًا إلىٰ غيره، وهذا الكلام اعتمد عليه ابن سينا وأتباعه كالرازي وغيره، وبنوا عليه النفي والتعطيل، وهو من أبطل الكلام.

ومما يبين ذلك: أن النبي ﷺ قال: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**»(١)، وقد ثبت عنه أنه حلف بعزة الله ونحو ذلك من صفاته فعلم أن الحالف بصفاته ليس حالفًا بغيره، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول بأنها غيره، لكان الحلف بها حلفًا بغيره، وإذا قال القائل: الحالف بصفته حالف به؛ لأن الصفة تستلزم الموصوف وهو المقصود باليمين، قيل لهم: فلهذا لم يدخل في إطلاق القول بأنها غير الله، فعلمه لازم له وملزوم له وكلامه لازم له وملزوم له، والصفة داخلة في مسمىٰ الموصوف، فإذا قال القائل: عبدت الله، وذكرت الله، ونحو ذلك، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته، فإذا قيل: إنها غير الله؛ فقد يُفهم منه أنها خارجة عن مسمىٰ اسمه وهذا باطل، ولهذا قد يقال: إنها غير الذات، ولا يقال: إنها غير الله؛ لأن لفظ الذات يُشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالىٰ فإنه متضمن لصفات كماله، وقولنا: إنه مغاير للذات لا يتضمن جواز وجوده دون الذات؛ فإنه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات، ولا صفات منفكة عن ذات، بل ذلك ممتنع لنفسه.

ومن قال من أهل الإثبات: إن له صفات زائدة علىٰ ذاته فحقيقة قوله: إنها زائدة علىٰ ما أثبته المثبت من الذات، حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتها، وإلا ففي الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتىٰ يقال: إن الصفات زائدة عليها، بل لفظ الذات في الأصل تأنيث ذو كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وهي تستلزم الإضافة، ولكن المتكلمين قطعوه عن الإضافة وعرفوه، فقالوا: الذات وحقيقتها التي لها صفات، فحيث قيل: لفظ الذات كان مستلزمًا للصفات، ويستحيل وجود ذات منفكة عن الصفات في الخارج وفي العقل وفي اللغة، ومن قدر ذاتًا بلا صفات فهو تقدير محال، كما يقدر سواد ليس

---

(١) أخرجه بو داوود برقم (٣٢٥١)، والترمذي برقم (١٥٣٥).

بلون، وعلم بلا عالم، وعالم بلا علم، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن هذه الحجة التي ينفون بها الصفات ويعتمدون علىٰ نفي مسمىٰ التركيب هي مبنية علىٰ ألفاظ مجملة مشتركة موهمة، فإذا قالوا: إثبات الصفات تركيب، والمركب مفتقر إلىٰ جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلىٰ غيره ليس بواجب بنفسه، قيل لهم: إن أردتم بالغير غيرًا مباينًا له فهذا باطل، وإن أردتم ما هو داخل في مسمىٰ اسمه كان حقيقة قولكم المركب لا يوجد إلا بوجود جزئه، والمجموع لا يوجد إلا بوجود بعضه، والجملة لا توجد إلا بوجود أفرادها.

ومن المعلوم أن القائل إذا قال: الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه كان هذا صحيحًا، وكذلك إذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في نفسه مما يسمىٰ صفات وأجزاء ونحو ذلك، فإذا قيل: إن هذا يقتضي افتقاره إلىٰ غيره كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره إلىٰ نفسه، فإن نفسه إذا كانت لا توجد إلا بنفسه فأن لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولىٰ، وإذا قيل: لم يوجد إلا بنفسه، لم يمنع هذا أن يكون واجبًا بنفسه، وإذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في مسمىٰ نفسه كان هذا أولىٰ أن لا يمنع كونه واجبًا بنفسه؛ لأن الافتقار إلىٰ المجموع أعظم من الافتقار إلىٰ الجزء، ومن افتقر إلىٰ مجموع العشرة كان افتقاره أبلغ من افتقار من افتقر إلىٰ واحد من العشرة، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بالمجموع، ولا يمنع هذا أن يكون المجموع مفتقرًا إلىٰ نفسه فلأن لا يمنع كون المجموع مفتقرًا إلىٰ فرد من أفراده أولىٰ وأحرىٰ.

وإذا قيل: جزؤه غيره، والمفتقر إلىٰ غيره ممكن بنفسه، قيل: إن أريد بذلك أن المفتقر إلىٰ المباين له ممكن بنفسه فليس هذا مورد كلامنا، وإن أريد أن المفتقر إلىٰ

ما يدخل في نفسه ممكن بنفسه كان هذا ممنوعًا، بل كان معلوم الفساد بالضرورة، فإن افتقاره إلىٰ ما يدخل في نفسه ليس بأعظم من افتقاره إلىٰ نفسه، وإذا كان هو موجودًا بنفسه بمعنىٰ أنه لا يفتقر إلىٰ مباين له؛ لم يلزم من هذا ألا تفتقر نفسه إلىٰ نفسه فكذلك لا يلزم ألا تفتقر إلىٰ ما يدخل في مسمىٰ نفسه، وإذا قيل: هو مفتقر إلىٰ نفسه، فله معينان: أحدهما: أنه مفتقر إلىٰ أن يفعل نفسه ونحو ذلك، فهذا ممتنع لذاته، فإن الشيء لا يكون فاعلًا لنفسه، والعلم بذلك ضروري، وإن أريد بذلك أن نفسه لا تكون إلا بنفسه، ولا تستغني عن نفسه، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه، فهذا صحيح لا بد منه.

وإذا قيل: هو مفتقر إلىٰ ما يدخل في نفسه سواء سمي صفة أو جزءًا أو غير ذلك، قيل: أتريد به أن ذلك الجزء يكون فاعلًا له، أو ما يشبه هذا، فهذا ممتنع باطل، ولا يقوله عاقل، وإن أردت بذلك أنه لا يكون موجودًا إلا بوجود ذلك، وأنه يمتنع وجوده بدونه، ونحو ذلك، كان ما يقدر في هذا دون ما يقدر في نفسه، وإذا كان لا توجد نفسه إلا بنفسه فأن لا يوجد إلا بما يدخل في نفسه بطريق الضرورة، وإذا كان ذلك أمرًا واجبًا لا محذور فيه فهذا بطريق الأولىٰ، وإذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه، فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخل في مسمىٰ نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة، فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه وامتناعه؛ ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضًا حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود، ولهذا جعلوه وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق أو بشرط نفي الأمور الثبوتية، كما صرح بذلك ابن سينا وأتباعه.

وهم قد قرروا في منطقهم اليوناني ما هو معلوم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، كالإنسان المطلق بشرط الإطلاق، والجسم المطلق بشرط الإطلاق، والحيوان المطلق بشرط الإطلاق، وهذا قصدوا به

التمييز بين هذا وبين الوجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولىٰ والحكمة العليا عندهم، وهو العلم الأعلىٰ عندهم الناظر في الوجود ولواحقه، فإن الوجود ينقسم إلىٰ واجب وممكن وقديم ومحدث وقائم بنفسه وقائم بغيره، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فكان هذا الوجود يعم القسمين الواجب والممكن، وهذا هو المطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي، فجعلوا أحد القسمين -وهو الواجب- هو المطلق بشرط الإطلاق، وكذلك جعل العدم المحض هو المميز للوجود الواجب عن الممكن يوجب كون العدم المحض فصلًا أو خاصة، وهذا أيضًا باطل؛ فإن الأمرين المشتركين في الوجود لا يكون المميز لأحدهما عن الآخر إلا أمرًا وجوديًّا، ولو قدر أنه عدمي لكان الواجب قد امتاز بأمر عدمي، والممكن امتاز بوجودي، والوجود أكمل من العدم، فيكون كل ممكن مخلوق علىٰ قول ابن سينا أكمل من الموجود الواجب القديم؛ لأنهما اشتركا في الوجود، وتميز الرب بعدم الأمور الثبوتية، وتميز المخلوق بأمور وجودية.

وهذا الكلام عندهم هو غاية التوحيد والتحقيق والحكمة، وهو غاية التعطيل والكفر والجهل والضلال، وذلك أن المطلق بشرط الإطلاق وجوده في الأذهان لا في الأعيان، وهم يسلمون هذا ويقررونه في منطقهم، ويقولون: الكلي ثلاثة أنواع: الكلي الطبيعي، والمنطقي، والعقلي.

فالطبيعي: هو الحقيقة المطلقة كالإنسانية والحيوانية.

وأما المنطقي: فهو ما يعرض لهذه من العموم والكلية.

والعقلي: هو المركب منهما، وهو الطبيعي بشرط كونها كلية، فهذا العقلي لا يوجد إلا في الذهن وكذلك المنطقي.

وأما الطبيعي: فيقولون: إنه موجود في الخارج، لكن لا يوجد إلا معينًا مشخصًا،

ويقولون: إنه جزء المعين، وأن الماهية في الخارج زائدة عن الوجود الثابت في الخارج، ويذكرون عن أصحاب أفلاطون أنهم أثبتوا الكلي العقلي في الخارج مجردًا عن الأعيان وشنعوا عليهم تشنيعًا عظيمًا، ومن قال: إن الرب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، ويردون علىٰ أصحاب أفلاطون الذين أثبتوا المثل الأفلاطونية، وهي الكليات المجردة عن الأعيان، ويقولون: هي ثابتة في الأذهان لا في الأعيان، وعند هؤلاء بتقدير ثبوت هذه الكليات في الخارج، فلا بد أن تكون لها أعيان ثابتة في الخارج مجردة، فلو قدر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق لكان كليًّا شاملًا عامًّا وله أعيان ثابتة في الخارج بالضرورة ويكون متناولًا للواجب والممكن كتناوله للقديم والحادث والجوهر والعرض، وكتناول سائر المعاني الكلية أفرادها سواء سميت جنسًا أو نوعًا أو فصلًا أو خاصة أو عرضًا عامًّا، فيمتنع أن تكون هذه الكليات العامة هي الأعيان الموجودة الداخلة فيها، ولذلك إذا قدر أن المطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي موجود في الخارج فإنه لا يوجد إلا معينًا، والمعين ليس هو المطلق غايتهم أن يقولوا: هو جزء منه، أو صفة له فيلزم أن يكون رب العالمين جزءًا من المخلوقات أو صفة لها.

وهؤلاء غلطوا من وجهين: من جهة ظنهم أن في الخارج أمورًا مطلقة كلية، وليس كذلك، بل ما يتصوره الذهن مطلقًا كليًّا يوجد في الخارج، لكن يوجد معينًا مختصًّا.

والثاني: أنه لو قدر أن في الخارج مطلقًا كليًّا، فلا ريب أن كل موجود معين مشخص مختص مميز عن غيره، وليس هذا هو هذا، ولا وجود هذا وجود هذا، فكيف يكون وجودها وجود رب العالمين؟! فلا بد علىٰ كل تقدير من إثبات موجود واجب بنفسه مغاير لهذا المطلق، سواء قيل بوجود الكليات المطلقة المفارقة للأعيان، كما يقوله أصحاب أفلاطون، أو قيل بأنها لا توجد إلا مقارنة ملازمة

للأعيان، كما يقوله أصحاب أرسطو.

وأهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود لما قال من قال منهم: إنه الوجود المطلق، كابن سبعين، والقونوي، وأمثالهما، قال من قال منهم كالقونوي: إنه المطلق لا بشرط، ليكون موجودًا في الخارج، وهذا باطل أيضًا، فإن الموجود المطلق لا بشرط يتناول القسمين الواجب والممكن، فيكون الممكن داخلًا في مسمىٰ واجب الوجود، وهم إنما فرقوا بينهما بناءً علىٰ أن وجود الممكن زائد علىٰ حقيقته، وهو باطل، وأن الواجب إنما يتميز بقيود سلبية، والسلوب لا تكون مميزة عندهم بل لا يحصل التمييز في الموجودين إلا بأمور وجودية، ولأن المطلق عند من يقول بوجوده في الخارج جزء من المعين فيكون رب العالمين جزءًا من كل مخلوق، ولأن الخارج لا يوجد فيه كلي ولا مطلق إلا معينًا مشخصًا، ولكن ما هو كلي في الأذهان يكون موجودًا في الأعيان لكن معينًا ومشخصًا، وأيضًا فهؤلاء الذين يقولون: إن واجب الوجود مطلق أو مقيد بالأمور السلبية كابن سينا وأهل الوحدة وغيرهم، هم في الحقيقة لا يُثبتون له حقيقة ولا صفة ولا قدرًا، فالموجود لا بد له من حقيقة تخصه مستلزمة لصفته وقدره فهم من أعظم الناس تعطيلًا للخالق وجحودًا له وإن كانوا يعتقدون أنهم يقرون به، وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

والرسل -عليهم صلوات الله- جاؤوا بإثبات مفصل ونفي مجمل، وهؤلاء ناقضوهم، جاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فإن الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز غفور ودود، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، ثم استوىٰ علىٰ العرش، وأنه كلم موسىٰ تكليمًا، وتجلىٰ للجبل فجعله دكًّا، وأنه أنزل علىٰ عبده الكتاب، إلىٰ غير ذلك من أسمائه وصفاته، وقال في النفي والتنزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾

[مَرْيَمَ: ٦٥]، وهؤلاء الملاحدة جاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا، ولا كذا، ولا كذا، فلا يقرب من شيء، ولا يقرب منه شيء، ولا يرىٰ لا في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يشار إليه، ولا يتعين، ولا هو مباين للعالم، ولا حالٌّ فيه، ولا داخله، ولا خارجه، إلىٰ أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا علىٰ المعدوم، ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مطلق، أو وجود مقيد بالأمور السلبية، وقالوا: لا نقول: موجود ولا معدوم، أو قالوا: هو لا موجود ولا معدوم، فتارة يرفعون النقيضين، وتارة يمتنعون من إثبات أحد النقيضين، ثم تارة يسلكون هذا المسلك في نفي الموجود، وتارة فيما يوصف به الموجود من الحياة والعلم والقدرة والكلام، وسائر الصفات، فنفوا الحقيقة، وصاروا يعبرون عن المعاني الثبوتية بأنها تركيب كما تقدم، وقد ذكرنا أن تسمية هذا تركيبًا أمرٌ اصطلحوا عليه، وإلا فإثبات هذه المعاني لا يسمىٰ في اللغة المعروفة تركيبًا، فإن المركب لا يعقل إلا فيما ركبه مركب، وهذا المعنىٰ ممتنع فيما هو موجود بنفسه، غني عن كل ما سواه، وهو الفاعل لكل ما سواه، وكل ما سواه مخلوق له، فإذا قدر أنه متصف بصفات متعددة لم يكن أحد ركبه ولا ركبها فيه، والناس قد تنازعوا في الأجسام المخلوقة كالكواكب والفلك والهواء والماء وغير ذلك، فقيل: هي مركبة من الجواهر المنفردة، وقيل: مركبة من المادة والصورة، ومنهم من فرق بين الجسم الفلكي والعنصري، والصواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا، وهذا قول أكثر أهل الطوائف أهل النظر، مثل: الهشامية، والضرارية، والنجارية، والكُلَّابِيَّة، وطائفة من الكرامية، وغيرهم.

وقد تنازع الناس في الجسم هل يقبل القسمة إلىٰ غاية محدودة هي الجوهر الفرد، أو يقبل القسمة إلىٰ غير غاية، أو يقبل القسمة إلىٰ غاية من غير إثبات الجوهر

الفرد علىٰ ثلاثة أقوال، والثالث هو الصواب؛ فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة، إذ ما من موجود إلا ويتميز منه شيء عن شيء، وإثبات انقسامات لا تتناهىٰ فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع؛ لامتناع وجود ما لا يتناهىٰ فيما يتناهىٰ، وامتناع انحصاره فيه، لكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية إلىٰ أن تتصاغر أجزاؤه، فإذا تصاغرت استحالت إلىٰ جسم آخر، فلا يبقىٰ ما ينقسم ولا ينقسم إلىٰ غير غاية، بل يستحيل عند تصاغره، فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء، وليس كل ما تميز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل، بل قد يضعف عن ذلك، ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء، لكن يستحيل، إذ الجسم الموجود لا بد له من قدر ما ولا بد له من صفة ما، فإذا ضعف قدره عن اتصافه بتلك الصفة انضم إلىٰ غيره، إما مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة إن كان من جنسه كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغرت جدًّا، فلا بد أن تستحيل هواءً أو ترابًا، أو أن تنضم إلىٰ ماء آخر، وإلا فلا تبقىٰ القطرة الصغيرة جدًّا وحدها، وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدًّا من سائر الأجسام، وهذا مبسوط في موضعه، ولكن نبهنا عليه هنا لأن هذه الأمور هي مبدأ الاشتباه والتنازع والاضطراب في هذه الأبواب، فإذا كان ما ادعوه من التركيب الحسي في الأجسام المشهودة باطلًا فكيف في الأمور الغائبة التي لا تعلم حقيقتها؟! فكيف بما يدعونه من التركيب العقلي؟! كقولهم: لو كان له حقيقة لكان الوجود صفة لها، فكان مركبًا، وكان الوجود الواجب معلولًا لغيره؛ فإنه يقال لهم: بل له حقيقة تخصه يمتاز بها عن كل ما سواه، بل كل موجود له حقيقة تخصه فالخالق أولىٰ بذلك، وأما قولهم: يكون الوجود صفة لها، فهذا إنما يقال أن لو كان الوجود مصدر وجد وجودًا أو وجدته وجودًا.

ولا ريب أن لفظ (الوجود) في اللغة هو مصدر (وجد يجد وجودًا) كما في قوله

تعالىٰ: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: ٣٩]، ولكن أهل النظر والعلم إذا قالوا: هذا موجود؛ لم يريدوا أن غيره وجده يجده، ولا يريدون أن غيره جعل له وجودًا قائمًا به، بل يريدون به أنه حق ثابت، ليس بمعدوم ولا منتفٍ، فإذا قيل: هذا الإنسان موجود، لم يكن المراد أن هذا الإنسان قام به وجود يكون صفة لهذا الإنسان، بل قولنا: هذا الإنسان موجود، أي: ثابت متحقق، ليس بمعدوم ولا منتفٍ، وليس وجوده في الخارج قدرًا زائدًا علىٰ حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج، وأما إذا أريد بالحقيقة ما يتصور في الذهن، وهي الماهية الذهنية، كما يتصور المثلث في الذهن قبل ثبوته في الخارج، فالماهية الثابتة في الأذهان مغايرة للحقيقة الموجودة في الأعيان، فمن قال: إن وجود كل شيء عين ماهيته، كما يقوله متكلمو أهل الأثبات، فقد أصاب إذا أراد أن الوجود الثابت في الخارج هو الماهية الثابتة في الخارج، ومن قال: إن وجود كل شيء غير ماهيته -كما يقوله أبو هاشم بن الجبائي وأمثاله-؛ فقد أصابوا إن أرادوا أن الوجود الثابت في الخارج مغاير للماهية الثابتة في الذهن، وأما إن أرادوا ما هو المعروف من مذهبهم أن في الخارج ماهيات ثابتة وهو المعدوم الثابت في حال عدمه، وأن الوجود صفة لتلك الماهية فهذا خطأ.

وأعظم خطأً من هؤلاء من فرق من المتفلسفة -كابن سينا وأمثاله- وقالوا: إن الممكن وجوده في الخارج زائد علىٰ ماهيته، وأما الواجب فوجوده في الخارج عين ماهيته، وإنما كان خطؤهم أعظم؛ لأنهم أخطؤوا من وجهين:

أحدهما: إثبات حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج.

والثاني: أنهم جعلوا الوجود الواجب وجودًا مطلقًا ليس له حقيقة سوىٰ مطلق الوجود، وأنه إنما يتميز عن غيره بأمور سلبية أو إضافية، مع أنهم يقولون في منطقهم:

إن الأمور السلبية والإضافية لا تميز بين المشتركين في أمر كلي وجودي، وإنما يقع التمييز بأمور ثبوتية»[(١)].

وقول المصنف: «**قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معانٍ متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تُثبتونه وتسمونه توحيدًا**».

أي: علىٰ فرض التسليم بأن هذا تركيب، فأنتم أيضًا تقولون في الله: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، وهذه المعاني متعددة متغايرة المعنىٰ، وأنتم تثبتونها لله، فهو تركيب كذلك علىٰ مذهبكم، وأنتم تسمونه توحيدًا، وهذا غاية الاضطراب.

وهذه المعاني مع كونها دليلًا عليهم لم يرد بها النص، وفيها ما يُنَزَّهُ عنه تعالىٰ من النقص.

فالعقل: مأخوذ من المنع؛ لأنه يضبط النفس لما فيها من القصور، وهذا لا يليق بالله تعالىٰ.

والعشق: هو الحب المفرط المتعلق بالشهوة، وهذا باطل يُنَزَّهُ الله عنه.

واللذة: لم ترد بها النصوص الشرعية، فجميع هذه المعاني باطلة، وإن تعسفوا في تفسيرها.

وقول المصنف: «**فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة، وليس هذا تركيبًا ممتنعًا.**

قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبًا ممتنعًا».

---

(١) انظر: الصفدية (ص١٠١، ١٢٠).

أي: لو قال النفاة: إن هذه الإطلاقات -موجود واجب، وعقل عاقل ومعقول... - توحيد، وليست تركيبًا ممتنعًا.

فيقال لهم: وكذلك اتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد، وليس بتركيب ممتنع، بل هو أولىٰ؛ لدلالة النقل عليها، وموافقة العقل لها.

وقول المصنف: «**وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنىٰ كون الشيء عالمًا هو معنىٰ كونه قادرًا، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالمًا قادرًا، فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرىٰ، وأن تكون الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة**».

أي: أن زعمكم بأن جميع الصفات بمعنىٰ واحد، وأنها هي عين ذاتها لا شيء زائد، ويكون المنع بالإبطال من وجوه:

الوجه الأول: أنه من المعلوم بصريح العقل الاختلاف بين كون الشيء عالمـًا وبين كونه قادرًا، وبين نفس الذات ومعاني الصفات، فإن كون الموصوف عالمـًا قادرًا زائدٌ علىٰ مجرد الذات.

فمن جوَّز أن تكون هذه الصفة هي الأخرىٰ، أو هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة وتمويهًا ومكابرة لصريح المعقول وصحيح المنقول.

وقول المصنف: «**ثم إنه متناقض، فإنه إن جوَّز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحدًا بالعين لا بالنوع. وحينئذ، فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب؛ كان وجود كل مخلوق -يُعدم بعد وجوده، ويوجد بعد عدمه- هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي الذي لا يقبل العدم**».

الوجه الثاني: أن في قولهم هذا تناقض واضح، ووجهه: أنه إن لم يكن للواجب -وهو الله تعالىٰ- صفات تميزه عن غيره؛ لم يكن واجبًا لأن الشيء المجرد عن جميع

الصفات ممتنع الوجود فلا يكون واجبًا ضرورة، وهؤلاء إنما نفوا التركيب؛ لأنه يستلزم عندهم نفي الوجوب فوقعوا -بنفي التركيب- في نفي الوجوب الذي فروا منه ووقعوا في التناقض الواضح الفاضح.

وقول المصنف: «**وإذا قدّر هذا؛ كان الوجود الواجب موصوفًا بكل تشبيه وتجسيم، وكل نقص وكل عيب، كما يصرح بذلك أهل وحدة الوجود، الذين طردوا هذا الأصل الفاسد**».

الوجه الثالث: ثم إن جوزنا أن تكون الصفة هي عين الذات؛ جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا؛ لأن صفة الخلق والإحداث تصبح هي عين الخالق فيكون المخلوق هو الخالق، وهذا يقتضي أن الوجود واحد بالعين أي متحد بين الخالق ومخلوقاته وليس مشتملًا علىٰ أفراد متنوعة، وهذا مدخل أهل وحدة الوجود، وهم: الذين لا يُثبتون وجودًا متنوعًا، بل عندهم وجود واحد، والخالق هو المخلوق، تعالىٰ الله عن قولهم.

وعليه يكون وجود الممكن المخلوق هو عين وجود الواجب الذي لا يقبل العدم، وهذا القول هو الذي يُفضي إليه زعمهم بأن الصفات عين الذات.

وقول المصنف: «**وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة علىٰ كل تقدير**».

وبهذه العبارة ختم المصنف الأصل الأول، وهو: (**أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض**)، وبين أن في هذا الأصل ردًّا وإبطالًا علىٰ كل تقدير لأقوال المعطلة بشتىٰ أصنافهم وعلىٰ اختلاف أقوالهم ودرجات تعطيلهم، سواء كان ذلك التعطيل جزئيًّا أم كليًّا.

O فردَّ بهذا الأصل علىٰ من أنكر بعض الصفات، وأثبت البعض، وهم الصفاتية من الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم.

o وردَّ علىٰ من أنكر الصفات وأثبت الأسماء، وهم المعتزلة ومن وافقهم.

o وردَّ علىٰ من أنكر الأسماء والصفات، وهم الجهمية والفلاسفة علىٰ تعدد مقولاتهم.

[معنى قوله: (ليس كمثله شيء) لا في ذاته ولا في صفاته]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وهذا يتبين بالأصل الثاني، وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات».

الشرح

لما فرغ المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ من بيان الأصل الأول في الرد علىٰ المعطلة، وهو: **(القول في بعض الصفات كالقول في بعض)**، شرع هنا في بيان الأصل الثاني، وهو: **(القول في الصفات كالقول في الذات)**.

وقد قصد المصنف بهذا الأصل الردَّ علىٰ جميع الذين أنكروا قيام الصفات بالذات، سواء كان إنكارهم لجميع الصفات أو لبعضها.

وفي هذا النص عدة أمور:

الأمر الأول: المقصود بلفظ الذات.

١) المعنىٰ اللغوي.

لفظ (الذات) في أصل اللغة تأنيث (ذو)، وهذا اللفظ لا يستعمل إلا فيما كان مضافًا إلىٰ غيره كأسماء الأجناس، ويتوصلون به إلىٰ الوصف بذلك، فيقال: فلان ذو علم وذو مال وشرف.

٢) المعنىٰ الشرعي.

وحيث جاء لفظ (ذو) في القرآن أو لغة العرب -وكذا لفظ (ذات) -؛ لم يجئ مقرونا إلا بالإضافة، كقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [المائدة: ٧]، وقول خُبيب رضي الله عنه الذي في صحيح البخاري:

وذلــــك في ذات الإلــــه وإن يشــــأ ... يبــارك علىٰ أوصــال شــلو ممــزع[(١)]

فاسم (الذات) في كلام النبي ﷺ، والصحابة، والعربية المحضة بهذا المعنىٰ.

٣) المعنىٰ الاصطلاحي.

أطلقه المتكلمون وغيرهم علىٰ النَّفْس، فإنهم لما وجدوا الله في القرآن قال: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ﴾ [آل عمران الآية ٢٨]، وصفوها فقالوا: نفس ذات علم، وقدرة، ورحمة، ومشيئة، ونحو ذلك، ثم حذفوا الموصوف وعرَّفوا الصفة فقالوا: الذات، وهي كلمة مولدة ليست من العربية العرباء.

فهذا لفظ يقتضي وجود صفات تضاف الذاتُ إليها[(٢)]؛ فأطلق بإزاء النفس[(٣)].

الأمر الثاني: معنىٰ عبارة: «القول في الصفات كالقول في الذات».

معنىٰ هذا الأصل: أنه إذا كان معلومًا أن إثبات رب العالمين عز وجل إنما هو إثبات

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله عز وجل ح ٧٤٠٢.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٩٨، ٣٤١) (بتصرف).

(٣) وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٠، ١٤١).

وجود، لا إثبات تحديد وتكييف؛ فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف.

فيقال لهؤلاء: كما أنكم تُثبتون لله تعالىٰ ذاتًا حقيقة علىٰ ما يليق بجلاله من غير تشبيه لذات الخالق بذوات المخلوقين، فكذلك صفاته ثابتة بنفس المنهج وبنفس الطريقة؛ إذ لا يُعقل أن توجد ذاتٌ مجردة عن الصفات، فكما أن لله ذاتًا لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك لله صفاتٌ لا تشبه صفات المخلوقين.

وبهذه الطريقة نلزمهم إثبات الصفات علىٰ ما يليق بجلال الله وكماله، ولا ريب أن هذا الأصل مُلزم للمعطلة جميعهم، فإما أن يُثبتوا الصفات كما أثبتوا الذات من غير معرفة الكيفية، أو ينفوا الأسماء الواردة والصفات والذات؛ فيكونوا بذلك نافين لوجود الله؛ لأنه لا فرق بين الذات وبين الصفات من حيث الإثبات.

قال الخطيب البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما الكلام في الصفات: فإن ما رُوي منها في السنن الصحاح، مذهب السلف رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ إثباتها وإجراؤها علىٰ ظاهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها»[1].

وقاعدة: **(القول في الصفات كالقول في الذات)** من جملة القواعد التي قررها علماء أهل السنة والجماعة وأشهرها، وهي أحد أدلة علماء أهل السنة في تقرير ثبوت الصفات والرد علىٰ من أنكرها.

الأمر الثالث: أدلة هذه القاعدة.

قد دل علىٰ هذه القاعدة الكتابُ العزيز، كما أجمع عليها علماء الأمة، وفيما يلي بيان ذلك:

أولًا: الدليل من الكتاب العزيز:

---

(١) السابق واللاحق للخطيب بتحقيق الزهراني (ص١٣).

١- قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: ٢٧].

وجه الدلالة:

«فالله تعالىٰ وصف نفسه بأن له المثل الأعلىٰ، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلَّما كانت أكثر في الموصوف وأكمل؛ كان بها أكمل وأعلىٰ من غيره.

ولما كانت صفات الرب ﷻ أكثر وأكمل؛ كان له المثل الأعلىٰ وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلىٰ المطلق اثنان؛ لأنهما إن تكافآ من كل وجه؛ لم يكن أحدهما أعلىٰ من الآخر، وإن لم يتكافآ؛ فالموصوف به أحدهما وحده؛ فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلىٰ مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع علىٰ استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[(١)].

٢- قال الله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١].

يقول ابن قتيبة: «أي: ليس كهو شيء، والعرب تقيم المثل مقام النفس، فتقول: مثلي لا يقال له هذا، أي: أنا لا يقال لي هذا»[(٢)]. ويقول الزجاج: «هذه الكاف مؤكدة، والمعنىٰ: ليس مثله شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنىٰ مثل مثله شيء؛ لأن من قال هذا فقد أثبت المثل لله، تعالىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا»[(٣)].

وجه الدلالة:

في الآية الكريمة نفي صريح للمماثلة والمشابهة بين الله تعالىٰ وبين مخلوقاته،

---

(١) الصواعق المنزلة (٣/ ١٠٣٢)، وشرح الطحاوية (ص١٤٤).

(٢) غريب القرآن لابن قتيبة (ص٣٩١).

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤/ ٣٩٥).

فهو تعالىٰ لا يماثله ولا يشبهه شيء من خلقه، لا في ذاته ولا في صفاته.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: «أي: ليس يُشبهه تعالىٰ ولا يماثله شيء من مخلوقاته، لا في ذاته، ولا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ لأن أسماءه كلها حسنىٰ، وصفاته صفة كمال وعظمة، وأفعاله تعالىٰ أوجد بها المخلوقات العظيمة من غير مشارك، فليس كمثله شيء؛ لانفراده وتوحده بالكمال من كل وجه»(١).

وفي هذا المعنىٰ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإذا كان له [تعالىٰ] ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات»(٢).

ثانيًا: الإجماع:

يقول ابن أبي يعلىٰ: «وقد أجمع أهل القبلة أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وكيفية، وأن إثبات الصفات للباري سبحانه إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وكيفية، وأنها صفات لا تشبه صفات البرية، ولا تُدرَك حقيقة علمها بالفكر والروية»(٣).

الأمر الرابع: تقرير العلماء لهذه القاعدة في عباراتهم:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -في بيان كثرة من نُقِلَ عنه تقرير هذه القاعدة ونصرها-: «وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحوًا منه من العلماء من لا يُحصىٰ عددهم: مثل أبي بكر الإسماعيلي، والإمام يحيىٰ بن عمار السِّجزي، وشيخ الإسلام أبي إسماعيل الهروي صاحب (منازل السائرين) و(ذم الكلام)، وهو أشهر من أن يوصف، وشيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني، وأبي عمر بن عبد البر

---

(١) تيسير الكريم الرحمن للشيخ السعدي (ص٧٥٤).

(٢) التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (ص٤٣).

(٣) ينظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٠٨).

النمري إمام المغرب، وغيرهم»[(١)]، [(٢)].

وفيما يلي ذكر جملة من أقوال العلماء في تقرير هذه القاعدة؛ لبيان شهرتها عندهم:

١- قول الإمام أبي الحسن عبد العزيز الكناني المكي (ت ٢٤٠ هـ):

قال الإمام عبد العزيز الكناني في كتابه (الحيدة): «فقلت له [أي: لبشر المريسي]: قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، أفتقول: إن نفس رب العالمين داخلة في هذه النفوس التي تذوق الموت؟! فصاح المأمون بأعلىٰ صوته -وكان جهير الصوت- معاذَ الله، معاذَ الله، معاذَ الله، فقلت: إذًا -ورفعت صوتي- معاذَ الله معاذ الله أن يكون كلام الله داخلًا في الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه ليست بداخلة في الأنفس الميتة، وكلامه خارج عن الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه خارجة عن الأنفس الميتة»[(٣)].

٢- قول الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ):

قال الإمام أحمد: «إنما التشبيه أن يقول: يد كيد، أو وجه كوجه، فأما إثبات يد ليست كالأيدي، ووجه ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياة ليست كغيرها من الحياة، وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار»[(٤)].

٣- قول الإمام أبي سليمان الخطابي (ت ٣٨٨ هـ):

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٩).

(٢) لمزيد من الاطلاع علىٰ أقوال العلماء انظر: بحث قاعدة القول في الصفات كالقول في الذات للباحث علاء إبراهيم عبد الرحيم.

(٣) الحيدة والاعتذار في الرد علىٰ من قال بخلق القرآن (ص٥٣-٥٤).

(٤) ينظر: الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة لابن القيم (١/ ٢٣٠).

قال الخطابي في رسالته المشهورة (الغنية عن الكلام وأهله)[(١)]: «والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف». هذا كله كلام الخطابي[(٢)].

٤- قول الإمام أبي نصر السِّجزي (ت ٤٤٤ هـ):

قال أبو نصر السِّجزي: «واتفق المنتمون إلىٰ السُّنة بأجمعهم علىٰ أنه [يعني القرآن الكريم] غير مخلوق، وأنَّ القائل بخلقه كافر، فأكثرهم قال: إنه كافر كفرًا ينقل عن الملة، ومنهم من قال: هو كافر بقول غير الحق في هذه المسألة، والصحيح الأوَّل؛ لأن من قال: إنه مخلوق؛ صار مُنكرًا لصفة من صفات ذات الله عَزَّوَجَلَّ، ومنكر الصفة كمنكر الذات؛ فكفره كفر جحود لا غير»[(٣)].

وقال أيضًا: «الفصل الثامن: في بيان أن الذي يزعمون بشاعته من قولنا في الصفات ليس علىٰ ما زعموه، ومع ذلك فلازم لهم في إثبات الذات مثل ما يلزمون أصحابنا في الصفات»[(٤)].

٥- قول شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني (ت ٤٤٩ هـ):

قال الشيخ أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني في كتابه (عقيدة السلف وأصحاب الحديث): «فلما صحَّ خبر النزول عن الرسول ﷺ أقرَّ به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول علىٰ ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيهًا له

---

(١) انظر: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام (١/ ١٣٧-١٤٧).

(٢) ينظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٣/ ١٦٧)، (٥/ ٥٨-٥٩).

(٣) رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد في الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت (ص١٥٣).

(٤) المصدر السابق (ص٢٨١).

بنزول خلقه، ولم يبحثوا عن كيفيته؛ إذ لا سبيل إليها بحال، وعلموا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالىٰ الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوًّا كبيرًا، ولعنهم لعنًا كثيرًا»(١).

٦- قول أبي يعلىٰ الحنبلي (ت ٤٥٧ هـ):

قال ابن أبي يعلىٰ في كتابه (طبقات الحنابلة): «اعتقد الوالد السعيد [يعني أبا يعلىٰ محمد بن الحسين]، ومن قبله ممن سبقه من الأئمة: أن إثبات صفات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد لها، حقيقة في علمه، لم يُطْلع الباري سبحانه علىٰ كنْه معرفتها أحدًا من إنس ولا جان، واعتقدوا: أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات ويحتذي حذوه ومثاله، وكما جاء»(٢).

٧- قول الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ):

أسند الحافظ الذهبي(٣) عن الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي قوله: «أما الكلام في الصفات، فأما ما روي منها في السنن الصحاح، فمذهب السلف إثباتها وإجراؤها علىٰ ظواهرها، ونفي الكيف والتشبيه عنها، والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات، ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله، وإذا كان معلومًا أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته، فإنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف»(٤).

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص٤٨).

(٢) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلىٰ (٢/ ٢٠٨).

(٣) في كتابه العرش (٢/ ٤٥٧-٤٥٨)، كما أوردها الحافظ الذهبي في كتبه: العلو للعلي الغفار (ص٢٥٣)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٨٣-٢٨٤)، وتاريخ الإسلام (١٠/ ١٧٥)، وتذكرة الحفاظ (٣/ ١١٤٢-١١٤٣).

(٤) ذكره الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي في جوابه عن سؤال أهل دمشق في الصفات، وقد طبعت هذه =

٨- قول الإمام محيي السنة البغوي (ت ٥١٦ هـ):

قال الإمام أبو محمد البغوي الشافعي في كتابه (شرح السنة) -بعد ذكره جملةً من صفات الله تعالىٰ-: «فهذه ونظائرها صفات لله عَزَّوَجَلَّ، ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها علىٰ ظاهرها، معرضًا فيها عن التأويل، مجتنبًا عن التشبيه، معتقدًا أن الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يُشبه شيءٌ من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاتُه ذوات الخلق، قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]، وعلىٰ هذا مضىٰ سلف الأمة وعلماء السنة، تلقَّوها جميعًا بالإيمان والقَبول، وتجنَّبوا فيها عن التمثيل والتأويل، ووكلوا العلمَ فيها إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ»(١).

٩- قول ابن أبي يعلىٰ (ت ٥٢٦ هـ):

قال ابن أبي يعلىٰ في (طبقات الحنابلة): «ومما يدل علىٰ أن تسليم الحنبلية لأخبار الصفات من غير تأويل، ولا حمل علىٰ ما يقتضيه الشاهد، وأنه لا يلزمهم في ذلك التشبيه: إجماع الطوائف من بين موافق للسنة ومخالف أن الباري سبحانه ذات وشيء وموجود، ثم لم يلزمنا وإياهم إثبات جسم ولا جوهر ولا عرض، وإن كانت الذات في الشاهد لا تنفك عن هذه السمات، وهكذا لا يلزم الحنبلية ما يقتضيه العرف في الشاهد في أخبار الصفات»(٢).

١٠- قول الإمام قوام السنة إسماعيل بن محمد الأصبهاني (ت ٥٣٥هـ):

قال أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني الملقب بِقوام السنة في كتابه (الحجة في بيان المحجة): «الكلام في صفات الله عَزَّوَجَلَّ ما جاء منها في كتاب الله، أو

= الرسالة في مكتبة العلم بجدة سنة (١٤١٣هـ)، كما وضعت في ذيل كتاب اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (ص٦٤-٦٥ ط. دار الريان).

(١) شرح السنة (١/ ١٧٠-١٧١).

(٢) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلىٰ (٢/ ٢١١).

روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف-رحمة الله عليهم أجمعين- إثباتُها وإجراؤها علىٰ ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وذهب قوم من المثبتين إلىٰ البحث عن التكييف.

والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين؛ وهذا لأن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وإنما أثبتناها؛ لأن التوقيف ورد بها، وعلىٰ هذا مضىٰ السلف.

قال مكحول والزهري: «أمِرُّوا هذه الأحاديث كما جاءت»، فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علمًا بحقيقته؟ قيل: إن إيماننا صحيحٌ بحق من كَلَّفَناه، وعلمُنا محيطٌ بالأمر الذي ألزمناه، وإن لم نعرف ما تحتها حقيقة كيفيته، وقد أمَرَنا بأن نؤمن بملائكة الله وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالجنة ونعيمها، وبالنار وعذابها، ومعلوم أنا لا نحيط علمًا بكل شيء منها علىٰ التفصيل، وإنما كلفناه الإيمان بها جملة»(١).

١١- قول الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ):

قال الحافظ الذهبي في (سير أعلام النبلاء): «ومعلوم عند أهل العلم من الطوائف أن مذهب السلف إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت، من غير تأويل ولا تحريف، ولا تشبيه ولا تكييف؛ فإن الكلام في الصفات فرع علىٰ الكلام في الذات المقدسة، وقد علم المسلمون أن ذات الباري موجودة حقيقةً، لا مِثلَ لها، وكذلك صفاته تعالىٰ موجودة، لا مثل لها»(٢).

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٨-١٩٠).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٠٢).

١٢- قول الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ):

قال الإمام ابن القيم في (الصواعق المرسلة): «فكان الباب عندهم [يعني: عند السلف] بابًا واحدًا، قد اطمأنت به قلوبهم، وسكنت إليه نفوسهم، فأنِسوا من صفات كماله ونعوت جلاله بما استوحش منه الجاهلون المعطلون، وسكنت قلوبهم إلىٰ ما نفرَ منه الجاحدون، وعلموا أن الصفات حكمها حكم الذات، فكما أن ذاته سبحانه لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات، فما جاءهم من الصفات عن المعصوم تلقَّوه بالقَبول، وقابلوه بالمعرفة والإيمان والإقرار؛ لعلمهم بأنه صفة من لا شبيه لذاته ولا لصفاته»[١].

الأمر الخامس: فوائد هذه القاعدة:

وقد أفادت القاعدة الجليلة جملة من الفوائد منها[٢]:

الفائدة الأولىٰ: أنه إذا كانت ذات الله تعالىٰ ثابتة حقيقة، من غير أن تكون من جنس ذوات المخلوقين، فكذلك يقال في صفاته تعالىٰ: إنها ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين.

الفائدة الثانية: وبها يرد علىٰ من شبه صفات الله تعالىٰ بصفات المخلوقين: فمن قال: لا أعقل علمًا ويدًا إلا من جنس العلم واليد المعهودين؛ قيل له: فكيف تعقل ذاتًا من غير جنس ذوات المخلوقين؟

ومن المعلوم أن صفات كلِّ موصوف تُناسب ذاته وتُلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب سبحانه -الذي ليس كمثله شيء- إلا ما يناسب المخلوق؛ فقد

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (١/ ٢٢٩).

(٢) المصدر: بحث قاعدة القول في الصفات كالقول في الذات للباحث علاء إبراهيم عبد الرحيم.

ضل في عقله ودينه[(١)].

الفائدة الثالثة: كما أفادت القاعدة أيضًا: أن إثبات الذات لله سبحانه إذا كان إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية وتحديد، فكذلك إثبات صفات الباري سبحانه إثبات وجود وإيمان، لا إثبات كيفية وتحديد[(٢)].

قال بعض المحققين: صفات الرب تعالىٰ معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة من حيث التكييف والتحديد، فالمؤمن مبصر بها من وجه، أعمىٰ من وجه، مبصر من حيث الإثباتُ والوجود، أعمىٰ من حيث التكييفُ والتحديد[(٣)].

الفائدة الرابعة: وبها يرد علىٰ الجهمية النافين للصفات: فإذا قال الجهمي: كيف استوىٰ علىٰ العرش؟ وكيف ينزل إلىٰ السماء الدنيا؟ وكيف يداه؟ ونحو ذلك.

يقال له -جوابًا عن شبهته-: كيف هو في نفسه؟! تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

فإذا قال لك الجهمي: لا يعلم ما هو إلا هو، وكنه الباري غير معلوم للبشر؛ فيقال له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف، ولم تعلم كيفيته؟! وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة علىٰ الوجه الذي ينبغي له[(٤)].

الفائدة الخامسة: وبها يرد علىٰ من توهم المماثلة بين صفات الله تعالىٰ وصفات خلقه: فمن توهم في كثير من الصفات أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، فإنه يقع في محاذير:

---

(١) الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ (ص٥٤٣).

(٢) ينظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص٣٨).

(٣) لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/ ٢٢٦).

(٤) ينظر: الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ (ص٥٤٤).

١- منها: أنه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

٢- ومنها: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بلا علم؛ فيكون معطلًا لما يستحقه الرب من صفات الكمال ونعوت الجلال، فيكون قد عطل ما أثبته الله ورسوله من الصفات الإلـهية اللائقة بجلال الله وعظمته.

٣- ومنها: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الجمادات أو صفات المعدومات، فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته[(١)].

[تفسير الاستواء والنزول]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا قال السائل: كيف استوىٰ علىٰ العرش؟

قيل له -كما قال ربيعة ومالك وغيرهما-: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه سؤال عمَّا لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه.

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلىٰ سماء الدنيا؟

قيل له: كيف هو؟

(١) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر النجدي (ص٤٩-٥٠).

فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته.

قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟!

وإذا كنت تقرُّ بأن له ذاتًا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء؛ فسمعه وبصره وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم ونزولهم واستواؤهم».

الشـــرح

وفي هذا النص جملة من الأمور يحسن معرفتها:

الأمر الأول: توطئة.

من الأصول المقررة عند أهل السنة والجماعة في باب الصفات، أن نفي العلم بالكيفية أحد الأصول الثلاثة التي قام عليها معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، فإثبات أهل السنة والجماعة للصفات أحاطوه بجملة من المحترزات التي جعلته سليمًا من الانحرافات التي وقع فيها المخالفون لهم في هذا الباب، من مشبِّهة ممثِّلة من جهة، ومن نفاة معطِّلة من جهة، وهذا الأصل احتراز من معتقد كِلَا الفريقين، لكن من جانب آخر، وهو قطع الطمع عن إدراك كيفية الصفات التي اتَّصَف الله عَزَّوَجَلَّ بها، ونفي إحاطة البشر بالكيفية التي عليها هذه الصفات.

الأمر الثاني: تعريف التكييف:

من المناسب في هذا الموضع ذكر تعريف للكيفية والتكييف، قبل الشروع في توضيح باقي الأمور:

١- الجانب اللغوي.

الكيفية: مصدر صناعي من لفظ «كيف»، زِيد عليها ياء النسب وتاءٌ للنقل من الاسمية إلىٰ المصدرية، وكيفية الشيء: حاله وصفته[١].

والتكييف: من الكيف، ومعناه تعيين كُنْهِ الصفة، يقال: كيَّف الشيء أي جعلَ له كيفية معلومة[٢].

٢- الجانب الاصطلاحي.

أما اصطلاحًا: فهو اعتقاد أن صفات الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ هيئة كذا -أي معيَّنة-، أو السؤال عنها بكيف[٣]، وهذا هو المعنىٰ الذي ذمَّه السلف ومنعوا السؤال عنه كما سيأتي.

الأمر الثالث: تقرير قول السلف في تقرير مسألة عدم معرفة كيفية ذات الله وصفاته.

كيفية ذات الله عَزَّوَجَلَّ من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله، ولا مجال للعقل فيها.

فمن جهةٍ: «لم يشأ الله عَزَّوَجَلَّ أن يجعل للعباد من سبيل إلىٰ معرفة كيفية وكنه صفاته، فقد سدَّ سبحانه الطرق الموصلة إلىٰ ذلك، فهو من جهةٍ لم يُطلع الخلق علىٰ ذاته، فهذا باب موصود إلىٰ قيام الساعة، كما جاء في الحديث: «**تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَىٰ أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّوَجَلَّ حَتَىٰ يَمُوتَ**»[٤].

---

(١) المعجم الوسيط (٢/ ٨٠٧).

(٢) انظر: التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية (ص٣٢)، معارج القبول (١/ ٣٦٣).

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص٦٩) بتصرف.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١٨/ ٢٦١ مع النووي) كتاب الفتن باب ذكر ابن صيَّاد برقم (٧٢٨٣).

ومن جهة ثانية: لم يخبرنا الله عَزَّوَجَلَّ بكيفية وكنه صفاته في كتابه، أو علىٰ لسان رسوله ﷺ، فما وردت به النصوص هو إثبات وجود لتلك الصفات لا إثبات كيفيتها.

ومن جهة ثالثة: فإن الله لم يكلِّف العباد معرفة كيفية صفاته، ولم يتعبدهم بذلك، ولا أراده منهم، بل قصرهم علىٰ الإيمان بما أخبر به، فالواجب عليهم أن يؤمنوا الإيمان الصحيح بما كُلفوا به، وأن لا يتجاوزوا حدود ذلك»(١).

فكيفية ذات الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته عند أهل السنة والجماعة من أمور الغيب التي استأثر الله عَزَّوَجَلَّ بعلمها، ولا مجال للعقل البشري القاصر للخوض فيها؛ لكونها لم ترد في الكتاب الكريم ولا السنة النبوية الصحيحة، فكان البحث عنها لطلب معرفتها بدعة محرمة في الدين(٢)، ومن الأمور المفضية بصاحبها إلىٰ التمثيل(٣)؛ من أجل ذلك نهوا عنه وحذروا منه أشدَّ التحذير.

فالتفكر في ذات الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته، لا يوصل إلىٰ نتيجة صحيحة؛ لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعظم من أن تحيط به العقول، أو تدركه الأبصار، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا ١١٠﴾ [طه: ١١٠]، وهو تكلُّفٌ منهيٌ عنه، ففي الحديث: «**تَفَكَرُوا فِي خَلْقِ اللهِ، وَلاَ تَفَكَرُوا فِي اللهِ**»(٤).

---

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات (ص٩٩)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٨٨)، درء التعارض (٩/ ٢٣-٢٤).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ٤٦٩)، مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٤٩).

(٣) انظر: الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥٥).

(٤) حديث صحيح بمجموع الطرق، أخرجه أبو نعيم في الحلية (٦/ ٦٧)، والطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ٢٥٠) برقم (٦٣١٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١٣٦) برقم (١٢٠)، وأبو الشيخ في العظمة (١/ ٢١٠) برقم (١)، وضعَّف البيهقي إسناده. انظر: شعب الإيمان (١/ ١٣٦)، وضعف العراقي إسناد أبي نعيم، وقوَّىٰ إسناد أبي الشيخ. انظر: المغني عن حمل الأسفار (٦/ ٢٤٥٧-٢٤٥٩)، وأورده الحافظ في الفتح (١٣/ ٣٨٣) موقوفًا علىٰ ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، وقال: إسناده جيد، =

وفي بيان حدود العقل.

يقول الإمام السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الله خلق العقول وأعطاها قوة الفكر، وجعل لها حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدِّها، ووفت النَّظر حقَّه؛ أصابت بإذن الله تعالىٰ، وإذا سلَّطت الأفكار علىٰ ما هو خارج عن طورها، ووراء حدِّها الذي حدَّه الله لها؛ ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء»[(١)].

ولا شك أن كيفية ذات الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته من الأمور التي هي خارجة عن طور العقول وحدِّها الذي حدَّه الله لها، فالتفكر في ذلك من التكلف المذموم، الذي تعجز العقول عن دركه، وتضل الأفهام في قصده، وسبب في الضلال والعياذ بالله.

الأمر الرابع: كيفية الصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله عَزَّوَجَلَّ.

فمن الأمور التي قررها أهل السنة والجماعة في منهجهم في الصفات، أن العلم بكيفية الصفات داخل في التأويل الذي لا يعلمه إلا الله عَزَّوَجَلَّ.

وذلك أن التأويل يراد به ثلاثة معانٍ:

الأول: تفسير اللفظ وبيان معناه، وهذا اصطلاح السلف، وجمهور المفسرين، وهو موافق لقول من قال بالوقف علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧].

الثاني: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهي وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا

= وقال السخاوي: وهذه الأخبار أسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكسبه قوة، ومعناه صحيح. كشف الخفاء (١/ ٣١١)، وضعَّفه الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٨١)، وضعَّف الألباني إسناد أبي الشيخ، كما في ضعيف الجامع (٢/ ٣٨-٣٩)، وصحح إسناد أبي نعيم كما في صحيح الجامع (١/ ٥٧٢)، وأورده في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (١٧٨٨).

(١) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٠٥)، وانظر: الفوائد (٢٤٠).

كان الكلام خبرًا، أو امتثال ما دلَّ عليه الكلام إذا كان الكلام طلبًا، وهذا اصطلاح آخر قال به السلف الصالح.

الثالث: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، وهذا اصطلاح كثير من المتأخرين[(١)].

وكيفية ذات الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته داخلة في المعنىٰ الثاني من معاني التأويل، الذي لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، وهو الكيف المجهول الذي قال به السلف الصالح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[(٢)]، كما في أثر الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره، والتي سيأتي إيرادها.

الأمر الخامس: العلم بالكيفية فرع عن العلم بالذات.

فكما أن العلم بكيفية الذات من الأمور التي اتفق العقلاء علىٰ استحالة حصوله، كذلك قال أهل السنة والجماعة أن العلم بكيفية الصفات من غير الممكن حصوله، إذ إن الصفات تابعة لذات الموصوف بها، فإذا اتفقنا علىٰ أن كيفية ذاته من العلم الذي لا يمكن تحصيله، فكذلك فلنقر بأن علم كيفية الصفات من العلم الذي لا يمكن تحصيله.

وهذا ما أكده المصنف بذكره لهذا الأصل حيث قال: إن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فإثبات ذات الله تعالىٰ إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف،

---

(١) انظر: في هذه التعريفات: الفتوىٰ الحموية (ص٧٠-٧١)، التدمرية (ص٩٠-٩٦)، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٨٨-٢٩٤).
وللتوسع انظر: جناية التأويل الفاسد (ص٨-٣٠)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (ص٤٨١-٥٠١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٧، ٥/ ٢٣٤-٢٣٥، ٧/ ٣٢٨)، الرد علىٰ المنطقيين (ص٦٠)، مناظرة في العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٦٧)، تفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٧٣-٣٧٤، ٤٢٣-٤٢٤)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٢٣-٩٢٤).

فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.

وما أحسن ما قال بعضهم: «إذا قال لك الجهمي: كيف استوىٰ، أو كيف ينزل إلىٰ السماء الدنيا، أو كيف يداه، ونحو ذلك؟ فقل له: كيف هو في نفسه؟ فإذا قال لك: لا يعلم ما هو إلا هو، وكُنْه الباري تعالىٰ غير معلوم للبشر، فقل له: فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف؛ فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تُعلم كيفيتُه، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة، علىٰ الوجه الذي ينبغي لك»[(١)].

الأمر السادس: نفي العلم بالكيفية ليس فيه تعطيل لمعاني الصفات.

من الافتراءات التي أُلصقت بمذهب السلف أهل السنة والجماعة، أنهم يؤمنون بألفاظٍ مجرَّدة دون التطرق للمعاني، وهو ما يسميه من ينسبه إليهم مذهب التفويض، واستدلوا لذلك بقول أكثر من واحد من أئمة السلف في نصوص الصفات: «أمروها كما جاءت»، وهم إنما نفوا العلم بالكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة.

ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرَّد من غير فهم لمعناه -علىٰ ما يليق بالله- لما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ولما قالوا: أمرُّوها كما جاءت بلا كيف.

وأيضًا: فإنه لا يُحتاج إلىٰ نفي علم الكيفية إذا لم يُفهم من اللفظ معنىٰ، وإنما يُحتاج إلىٰ نفي علم الكيفية إذا أُثبتت الصفات.

وأيضًا: فقولهم: «أمرُّوها كما جاءت» يقتضي إبقاء دلالتها علىٰ ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظًا دالة علىٰ معاني، فلو كانت دلالتها منتفية؛ لكان الواجب أن يقال: أمرُّوا ألفاظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمرُّوا ألفاظها مع اعتقاد أن الله

---

(١) الحموية (ص١٥٧)، وانظر: شرح حديث النزول (ص٧٩، ١٣٣)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٨٠).

لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أُمِرَّت كما جاءت، ولا يقال حينئذ بلا كيف؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول»(١).

وهذا الزعم فيه تجهيل للسلف، واتهام لهم بعدم العلم، وحقيقة الأمر أن السلف كانوا أعظم الناس فهمًا وتدبرًا للنصوص الشرعية، وبخاصة ما يتعلق منها بمعرفة الله ﷿، يؤمنون بألفاظها، ويعرفون معانيها، لكن لم يكونوا يتكلفون ما لم يحيطوا به علمًا ولا فهمًا، ولا يخوضون في كيفية ذات الله ﷿ وصفاته.

ومن له اطِّلاع علىٰ أقوال السلف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث يدرك أن السلف تكلموا في معاني نصوص الصفات، وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال أكبر شاهدٍ علىٰ فهم السلف لتلك النصوص وإدراك معانيها(٢).

الأمر السابع: معنىٰ قول السلف «بلا كيف».

جاءت عبارة «بلا كيف» في آثارٍ كثيرةٍ عن السلف الصالح عند حديثهم عن نصوص الصفات، ومعنىٰ قولهم: «بلا كيف»، أي: بلا كيف يعقله البشر، لا أن المراد نفي الكيفية مطلقًا، فإن كلَّ شيء لا بد وأن يكون علىٰ كيفية معيَّنة، ومرادهم هو نفي العلم بهذه الكيفية، فلا يعلم كيف الله ﷿ ولا كيف صفاته إلا هو، وهذا من الغيب الذي استأثر الله بعلمه؛ فلا سبيل للوصول إليه(٣).

الأمر الثامن: عدم العلم بالكيفية لا يقدح في الإيمان بالصفات ومعرفة معانيها.

---

(١) الفتوىٰ الحموية (ص٧٩-٨٠)، وانظر: شرح حديث النزول (ص١٠٦)، المراكشية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٨١-١٨٢)، مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٤١٣)، شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (١/ ١٠١-١٠٢).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧٨-٢٧٩، ٧/ ١٠٨-١٠٩).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٥)، مدارج السالكين (٣/ ٣٧٦)، شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص٢٢)، شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين (١/ ٩٩).

فمن المقرر في منهج أهل السنة والجماعة في باب الصفات: أن عدم العلم بالكيفية -والذي سبق تأكيده من خلال الأمور السابقة- لا يقدح أبدًا في الإيمان بالصفات ومعرفة معانيها، فإن الكيفية وراء ذلك، فإثبات السلف للصفات إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، يؤمنون بتلك الصفات، ويفهمون معانيها، ويفسرونها، ويعتقدون ما دلت عليه من الأحكام، ويعملون بمقتضياتها من الآثار[(١)].

فكثيرٌ من الأمور التي أخبر الله عَزَّوَجَلَّ بها، لا تُعلم كيفيَّتها ولا كنهها، ولم يمنع ذلك من الإيمان والتصديق الجازم بها.

فمنها ما أخبر الله عَزَّوَجَلَّ به من حقائق الإيمان باليوم الآخر، فإنا نؤمن بها وإن لم نعلم حقيقتها وكيفيتها، ومن ذلك الروح التي بين جنبي الإنسان، كل واحدٍ منا يشعر بها ويوقن بوجودها لكن لا يدرك كنهها وحقيقتها، ومع ذلك لم يمنعه عدم علمه بكيفيتها من الإيمان بوجودها.

فكان الإيمان بالصفات مع الابتعاد عن طلب كيفيتها من منهج الراسخين في العلم المتبعين لهدي الكتاب والسنة، والذين يقولون وفق هذا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، أما طلب علم الكيفية، وما يترتب علىٰ ذلك من: إما تعطيل للصفات، أو تمثيلها بالمخلوقات، فهو سبيل أهل الأهواء والبدع، الذين قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧].



(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٨٨-٢٨٩)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٨٠)، مدارج السالكين (٣/ ٣٧٦)، الصواعق المرسلة (١/ ٢١٠).

[منهج الأشاعرة فيما ينفونه إما التأويل أو التفويض]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئًا، ونفي شيئًا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا؛ لم يجد بينهما فرقًا.

ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض -الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضىٰ اللفظ- قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي.

وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأوّل النصوص علىٰ معنىٰ من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنىٰ الذي هو مقتضاه إلىٰ معنىٰ آخر؛ لزمهم في المعنىٰ المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنىٰ المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط. ولو فسَّر ذلك بمفعولاته -وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب- فإنَّه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه، فإن الفعل المعقول لا بدَّ أن يقوم أولًا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون علىٰ فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل علىٰ مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثَّلوا، وإن أثبتوه علىٰ خلاف ذلك، فكذلك سائر

الصفات».

الشــرح

بعد أن انتهىٰ المصنف من ذكر الأصلين وأشار فيهما إلىٰ تناقض هؤلاء المعطلة، ختم بهذه الخاتمة في نهاية كلامه عن الأصلين، وأكد علىٰ أنه «يقال لهؤلاء النفاة: أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه، فإن اقتصرتم علىٰ نفي الإثبات؛ شبهتموه بالمعدوم.

وإن نفيتم الإثبات والنفي جميعًا، فقلتم ليس بموجود ولا معدوم؛ شبهتموه بالممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل؛ فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم، ثم شبهتموه بالممتنع، فكنتم شرًّا من المستجير من الرمضاء بالنار، وهذا لازم لكل من نفىٰ شيئًا مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله»[(١)].

ووقوعهم في هذا التعطيل إنما هو بسبب أنهم «سلَّموا عقولهم لأصول فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سببًا إلىٰ ضلالهم في مطالب عالية إيمانية ومقاصد سامية قرآنية، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات»[(٢)].

وقول المصنف: «**وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئًا، ونفي شيئًا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا؛ لم يجد**

---

(١) الصفدية (ص٩٥).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (ص١٤٣).

بينهما فرقًا».

عاد مرة أخرىٰ لمناقشة منكري الصفات، فقال لهم: إن من أثبت شيئًا، ونفي شيئًا بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقًا.

وأعطىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية مثالًا علىٰ ذلك التناقض فيما يقع بين طوائف أهل الكلام من جهة وبين الباطنية من جهة ثانية، فيقول أهل الكلام: «إن الخالق والمخلوق إذا سمي كل واحد منهما فاعلًا أو قادرًا أو غير ذلك فإنما لم يتماثلا في ذاتيهما، وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسمًا أو جوهرًا والآخر كذلك، وهؤلاء يقولون: كل من قال بأن الرب جسم كان مشبهًا، ومن نفىٰ ذلك لم يكن مشبهًا، ولا ينفصلون بهذا الجواب؛ فإن منازعهم (من الباطنية) يقول: فإذا أثبتم الصفات أو الأسماء؛ لزم أن يكون الموصوف المسمىٰ جسمًا كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه مجسمًا، ولا يمكنهم أن يذكروا فرقًا صحيحًا، وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله، فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيمًا وما لم يسموه تجسيمًا؛ فلزم إما إثبات الجميع وإما نفي الجميع.

ونفي الجميع ممتنع؛ لأنه قد علم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلىٰ واجب قديم قيوم غني خالق، وإلىٰ ممكن مُحدَث مُدبَّر فقير مخلوق، فلا سبيل إلىٰ جعل الوجود كله واحدًا واجبًا كما يقوله أهل الوحدة، ولا إلىٰ جعله كله مخلوقًا مربوبًا مُحدثًا، كما يذكر عن بعضهم أنه ادعىٰ حدوث الوجود كله بدون مُحدِث، فإن فساد كل من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم، وأما حدوث الوجود جميعه بدون مُحدِث فلا تُعرف طائفة قالته، وإنما يقدر تقديرًا ذهنيًّا، كما تقدر كثير من الأقوال السوفسطائية لتبيين بطلانها

وانتفائها.

فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع، وأن القول الثاني قول من يقول بالوجود المطلق عن النفي والإثبات هو أحد قولي القرامطة الباطنية، والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب.

فابن سينا وأمثاله من أئمة هؤلاء، وكان أهل بيته من أهل دعوة الحاكم وأمثاله من أئمة القرامطة الباطنية الإسماعيلية.

وقول من قال: المطلق لا بشرط الذي يصدق علىٰ كل موجود، فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين فيصفه بصفة كل موجود وإن كانت متناقضة، ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزء منه»(١).

وقول المصنف: **«ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض -الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض، وإما التأويل المخالف لمقتضىٰ اللفظ- قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لِمَ تأولتم هذا وأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح. فهذا تناقضهم في النفي».**

خص المصنف بالحديث هنا طائفة من طوائف المعطلة وهم الصفاتية -الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية- ومن وافقهم، وبيان أنهم متناقضون في النفي والإثبات.

وفي هذا يحسن معرفة الأمور الآتية:

الأمر الأول: أنواع المضافات إلىٰ الله.

والمضافات إلىٰ الله سبحانه في الكتاب والسنة لا تخلو من ثلاثة أقسام:

---

(١) الصفدية (٢/ ١٧-٢٠).

القسم الأول: إضافة الصفة إلىٰ الموصوف: كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]. فهذا القسم يثبته أهل السنة والكُلَّابِيَّة، وينكره المعتزلة.

والقسم الثاني: إضافة المخلوق: كقوله تعالىٰ: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ١٣﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦]. وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق.

والقسم الثالث: ما فيه معنىٰ الصفة والفعل: قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ١﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ [البقرة: ٩٠]. فهذا القسم الثالث لا يثبته الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم علىٰ زعم أن الحوادث لا تحل بذاته؛ فهو علىٰ هذا يلحق عندهم بأحد القسمين قبله فيكون:

١- إما قديمًا قائمًا به.

٢- وإما مخلوقًا منفصلًا عنه.

ويمتنع عندهم أن يقوم به نعت أو حال أو فعل ليس بقديم، ويسمون هذه المسألة: (مسألة حلول الحوادث بذاته)[(١)]، وذلك مثل صفات الكلام، والرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، والإتيان، وغيرها. وبالتالي هم يؤولون النصوص الواردة في ذلك علىٰ أحد الوجوه التالية:

الأول: إرجاعها إلىٰ الصفات الذاتية واعتبارها منها؛ فيجعلون جميع تلك الصفات قديمة أزلية، ويقولون: نزوله، ومجيئه وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٤، ١٤٧).

ونحو ذلك: قديم أزلي[(١)]، وهذه الصفات جميعها صفات ذاتية لله، وإنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره[(٢)].

الثاني: وإما أن يجعلوها من باب «النسب» و«الإضافة» المحضة بمعنىٰ أن الله خلق العرش بصفة تحت فصار مستويًا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيًا إليهم ونحو ذلك، وأن التكليم إسماع المخاطب فقط[(٣)].

فهذه الأمور من صفات الفعل منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به؛ ولهذا يقول كثير منهم: «إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون علىٰ من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات»[(٤)].

الثالث: أو يجعلوها «أفعالًا محضة» في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة[(٥)].

مثل قولهم في الاستواء: إنه فعل يفعله الرب في العرش، بمعنىٰ أنه يحدث في العرش قربًا فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري[(٦)].

وكقولهم في النزول: إنه يخلق أعراضًا في بعض المخلوقات يسميها نزولًا[(٧)].

الأمر الثاني: بيان اضطراب الصفاتية في باب الصفات.

ويحسن إعطاء نبذة عن اضطراب قول هؤلاء الصفاتية في باب الصفات.

قال ابن تيمية: «أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب البصري، وأبو الحسن

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٢).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٠).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩).
(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١١، ٤١٢).
(٥) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩).
(٦) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤٣٧)، الأسماء والصفات للبيهقي (ص٥١٧).
(٧) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٨٦).

الأشعري كانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة، ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولًا فاسدة؛ صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفا به السنة، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقًا»[(١)].

وقال أيضًا: «والذي كان أئمة السنة يُنكرونه علىٰ ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام، وإنكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها، وأمثال ذلك»[(٢)].

وقد مرت الأشعرية بأطوار ومراحل كان أولها زيادة المادة الكلامية، ثم الجنوح الكبير للمادة الاعتزالية، ثم خلط هذه العقيدة بالمادة الفلسفية.

فالأشعرية المتأخرة مالوا إلىٰ نوع التجهم بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه[(٣)].

فقدماء الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية بالجملة، كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء[(٤)].

لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما.

---

(١) الاستقامة (١/ ٢١٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

ونفاة الصفات الخبرية منهم:

- من يتأول نصوصها.
- ومنهم من يفوض معناها إلىٰ الله تعالىٰ.

وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه، فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة[(١)].

وهذا الاضطراب في العقيدة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ما أسلفنا من ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلىٰ الاعتزال أكثر فأكثر، بل إنهم خلطوا معها الفلسفة.

وأما عن تأثر الأشعرية بالمعتزلة في قولهم في الصفات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان:

فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تجهُّم من جهة أخرىٰ.

فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم.

وابن الباقلاني أكثر إثباتًا بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن.

وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلىٰ مذهب المعتزلة فإن أبا المعالي كان

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين[(١)].

فما إن جاء أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، فتصدىٰ للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها[(٢)]، وأسهم إلىٰ حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه؛ مما أدىٰ إلىٰ تشابه منهجي بين المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي، فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل[(٣)]، ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري[(٤)].

ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها، وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمده من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي علىٰ مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلىٰ طريقة المعتزلة.

وأما كلام أبي الحسن الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس[(٥)] وعلىٰ طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة، كالغزالي (ت٥٠٥هـ)، وابن الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية؛ وبذلك ازدادت الأشعرية بعدًا وانحرافًا.

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص٤٦٥)، ط: مصطفىٰ محمد.

(٣) مقدمة التمهيد للباقلاني (ص١٥)، بتحقيق الخضيري وأبي ريدة.

(٤) نشأة الأشعرية وتطورها (ص٣٢٠).

(٥) بغية المرتاد (ص٤٤٨، ٤٥١)، بتصرف.

فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في «الإرشاد» و«الشامل» ونحوهما مضمومًا إلىٰ ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا؛ ولهذا يقال أبو حامد أمرضه «الشفا»، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك.

وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني، فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما[(١)].

والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، وجبرية في باب القدر، وأما الصفات فليسوا جهمية محضة، بل فيهم نوع من التجهم، ولا يرون الخروج علىٰ الأئمة بالسيف موافقة لأهل الحديث، وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلىٰ أهل السنة والحديث[(٢)].

الأمر الثالث: بيان تناقض الصفاتية في النفي.

فأما التناقض في النفي: فإنهم يقولون بالتفويض أو التأويل المخالف لمقتضىٰ النص، فيقال لهم: لم أولتم هذا وأقررتم هذا؟ فإنهم لا يجدون جوابًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات -أي الصفات الخبرية- موافقةً للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان:

أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد.

والثاني: تفويض معانيها إلىٰ الرب، وهو آخِرُ قولي أبي المعالي كما ذكره في

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٤٨)، بتصرف.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٥).

«الرسالة النظامية»، وذكر ما يدل علىٰ أن السلف كانوا مجمعين علىٰ أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب.

ثم هؤلاء:

- منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفىٰ هذه الصفات.
- ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا علىٰ إثباتها ولا علىٰ نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»[(١)].

ويقول ابن أبي العز: «ولا شكَّ أن مشايخ المعتزلة وغيرهم من أهل البدع معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا عن سنة، ولا عن أئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقلهم دلَّهم عليه»[(٢)].

الأمر الرابع: تناقضهم في الإثبات.

فقول المصنف: «**وكذلك تناقضهم في الإثبات، فإن من تأوَّل النصوص علىٰ معنىٰ من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنىٰ الذي هو مقتضاه إلىٰ معنىٰ آخر؛ لزمهم في المعنىٰ المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنىٰ المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط، ولو فسَّر ذلك بمفعولاته -وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب-؛ فإنَّه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه، فإن الفعل المعقول لا بدَّ أن يقوم أولًا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون علىٰ فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١١٥).

على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثَّلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات».

وأما التناقض في الإثبات: فالذين سلكوا مسلك التأويل للصفات تنوع تأويلهم وانقسم إلى أقسام:

ومعلوم أن قدماء الأشاعرة والكُلَّابِيَّة كانوا يُفَوِّضون، وهكذا تبعهم بعض المتأخرين فسكتوا عن هذه الصفات، وأقوالهم متعددة:

فتارة يقولون: الله أعلم بمراده منها، وإن كانوا في نفس الأمر لا يُثبتونها، لكنهم لا يحدِّدون معنًى لتلك الصفات.

وتارةً يقولون: هي صفات ذات لا صفات فعل.

وبخاصة في صفات الأفعال ينكرون كونها صفة فِعل، على قول بعضهم: إن الحوادث لا تَحل بذات الله تعالى؛ فبالتالي لا يُثبتون أيَّ صفة من صفات الأفعال.

وتارةً يقولون: هذه الصفات إنما هي فِعلٌ يفعله الله في الشيء، فمثلًا قالوا في الاستواء: الاستواء هو فِعل يفعله الله في العرش(١)؛ فينفون كون الاستواء صفةً لله تعالى؛ فطرقهم في التأويل متعددة.

وقد ناقش المصنف قسمين من هؤلاء:

فالذين ينكرون صفات الأفعال ويؤولونها، فإن منهم:

القسم الأول: من يؤولونها على أنها صفات ذات لا صفات فعل، وهم المقصودون بقول المصنف: «**فإن من تأوَّل النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها»**.

فمن أرجع معاني تلك الصفات التي نفاها إلى معاني الصفات التي يثبتها، أي أنه

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية (ص٥٨).

أرجعها إلىٰ الصفات الذاتية بناءً علىٰ إنكاره للصفات الفعلية.

وأعطىٰ مثالًا علىٰ ذلك بتأويل «محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب»، فهذا نوع من التأويل؛ حيث أرجع معنىٰ صفة المحبة والرضا والغضب والسخط إلىٰ صفة الإرادة، إذ من المعلوم أن صفة الإرادة هي من الصفات الذاتية التي يُثبتها هؤلاء.

فكان جواب المصنف: «كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط».

فإنه يُقال لهم: تأويل النصوص علىٰ معنىٰ من المعاني التي يثبتونها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنىٰ الذي هو مقتضاه إلىٰ معنىٰ آخر؛ لزمهم في المعنىٰ المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنىٰ المصروف عنه.

فإذا قال قائل: تأويل محبته هي إرادته سبحانه للثواب.

فيُقال له: يلزمك أن تؤول الإرادة أيضًا، وإلا فما الفرق بين الإرادة وغيرها من الصفات.

القسم الثاني: من يقول: هذه الصفات إنما هي فِعل يفعله الله في الشيء.

وهم المقصودون بقول المصنف: «ولو فسَّر ذلك بمفعولاته -وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب-».

فمثلًا قالوا في الاستواء: الاستواء هو فِعل يفعله الله في العرش[١]؛ فينفون كون الاستواء صفةً لله تعالىٰ.

وأوَّلوا كل ما ورد في النصوص من الأفعال اللازمة، فقالوا في المحبة: هي ما

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية (ص٥٨).

يخلقه الله تعالىٰ من الثواب.

والرحمة ليست أمرًا يقوم بذات الله عَزَّوَجَلَّ، وإنما خلق مباين يخلقه في خلقه، والسخط أمر ضار يخلقه في خلقه، وكذلك الرضا، وحتىٰ إذا وجدتهم يتأولون الضحك في النصوص بالرحمة فلا تظنن أنهم يريدون الرحمة التي يفهمها كل مسلم من أن الله عَزَّوَجَلَّ تقوم به صفة اسمها الرحمة ثم لها آثار في خلقه، بل لا يريدون إلا أنه يخلق خلقًا في عبيده اسمه رحمة فحسب.

فأجاب المصنف عن هذا النوع من التأويل بقوله: «**فإنَّه يلزمه في ذلك نظير ما فرَّ منه، فإن الفعل المعقول لا بدَّ أن يقوم أولا بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون علىٰ فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل علىٰ مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثَّلوا، وإن أثبتوه علىٰ خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات**».

وكذلك لو فسرت المحبة -مثلًا- بالمفعولات، وهي ما يخلقه الله تعالىٰ من الثواب؛ فإنه يلزمه نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لا بدَّ أن يقوم أولًا بالفاعل، والثواب المفعول إنما يكون علىٰ فعل ما يحبه المثيب.

فالأفعال المنسوبة لله عَزَّوَجَلَّ علىٰ نوعين:

النوع الأول: فعل متعدي مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة والتعذيب والإثابة وهذا الضرب من الأفعال لم ينازع أحد في إثباته لله عَزَّوَجَلَّ لا الجهمية ولا المعتزلة ولا الكُلَّابِيَّة ولا الأشعرية ولا الماتريدية ولا أهل الحديث، وإنما نازع المعتزلة في خلق أفعال العباد لا ذواتهم.

النوع الثاني: فعل لازم يقوم بالذات مبدئيًّا وإن كان له أثر علىٰ المخلوقات فيما بعد، مثل الكلام والرضا والسخط والمحبة والمجيء والنزول والاستواء.

وقد استدل عليهم أهل السنة بآيات من القرآن وأخبار من السنة تفرق بين الفعل المتعدي واللازم وتنسب ذلك كله لله عَزَّوَجَلَّ، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

فقوله: (يقول له كن) هذا الفعل اللازم.

وقوله: (فيكون) هذا الفعل المتعدي.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فقوله: (الخلق) الفعل المتعدي.

وقوله: (الأمر) الفعل اللازم المتعلق بالمشيئة.

فالله يكلم عبيده بكلام يسمعونه منه أو يسمعونه ممن سمعه منه وأولئك رسله.

وأيضًا استدلوا بمثل قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥].

فقوله: (آسفونا) ومعناه: أغضبونا، وهذا هو الفعل اللازم.

وقوله: (انتقمنا منهم) هذا هو الفعل المتعدي.

ثم إنك تجد كلام السلف واضحًا في إثبات النوعين، قال البخاري في خلق أفعال العباد: «وقال الفضيل بن عياض: إذا قال لك جهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: «أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء»».

وقول الفضيل: «يفعل ما يشاء» لا يريد به إلا الفعل اللازم، وإلا فالجهمي وكل المنتسبين للملة لا ينكرون الفعل المتعدي، ولو أظهر السلف تفسير الفعل اللازم بالفعل بالمتعدي لانتهىٰ أمرهم مع الجهمية إلىٰ وئام.

وقد سمىٰ بعض السلف الفعل المتعدي (حركة) مثل الدارمي وحرب.

واستدلوا عليهم بالمعقول وأن الناس لا يعرفون فعلًا متعديًا دون فعل لازم

وهذا ظاهر النصوص القطعية، قال ابن تيمية: «والفعل المتعدي إلىٰ غيره لا يتعدىٰ حتىٰ يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعًا وعقلًا.

أما السمع: فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متفقون علىٰ أن الإنسان إذا قال: (قام فلان وقعد) وقال: (أكل فلان الطعام وشرب الشراب)؛ فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلىٰ المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم فعل وفاعل ففي الجملة المتعدية -أيضًا- فعل وفاعل وزيادة مفعول به.

ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، كما في الجملة الأولىٰ، بل الفعل الذي هو (أكل) و(شرب) نصب المفعول -من غير تعلق بالفاعل أولًا-؛ لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلق بالفاعل أولًا، كتعلق (قام وقعد)، ثم تعدىٰ إلىٰ المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان»[(١)] (وبسط الشيخ الكلام بما يحسن مراجعته).

وهذا النوع هو الذي نازع فيه الجهمية والمعتزلة والكُلَّابِيَّة والأشعرية، ومن تأثر بهم من المنتسبين إلىٰ المذاهب الأربعة، وفيهم حنابلة لشبهة كلامية اسمها امتناع حلول الحوادث، وملخصها: «ما حلت به الحوادث لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث».

وملخص الجواب عليها: أن الله عَزَّوَجَلَّ باتفاق الجميع لا أول له، وجنس أفعاله لا أول له، وكل فعل من أفعاله التي تسمونها حوادث له بداية ونهاية، وحكم الأفراد لا يلزم الجنس، فجنس أحقاب عذاب أهل النار مثلًا لا نهاية لها وكل حقب له بداية

---

(١) درء التعارض (٢/ ٣-٦).

ونهاية، وكذلك جنس أكل أهل الجنة لا نهاية له، وكل أكلة لها بداية ونهاية؛ ومن يعتقد أنه لا بد أن يكون أحد الأفراد مشاركًا للجنس بوصفه فقط؛ غلط ونازع ضرورة المعقول، وهذان المثالان أمامك يقر بهما جماهير العقلاء.

وعليه فالقول: وما لم تخل منه الحوادث فهو حادث لاستحالة الجمع بين القدم والحدوث، قول باطل إنما يلزم من له بداية، وأما الأول الذي لا بداية له وجنس أفعاله لا بداية له فلا يلزمه شيء من ذلك».

والنزاع في هذه المسألة هو أساس الخلاف في أمر القرآن هل مخلوق أم لا؟ فالذين قالوا: هو مخلوق، ما قالوا ذلك إلا لأنهم ينكرون أن الله عَزَّوَجَلَّ يتكلم بما شاء متىٰ شاء؛ فهذا عندهم حلول حوادث، ففسروا الكلام علىٰ أصلهم في إحالة الأفعال اللازمة إلىٰ الأفعال المتعدية بأنه خلقٌ من خلقِ الله أسماه كلامًا، ولهذا لا يصلح الخوض في مسألة القرآن قبل تحرير هذه المسألة، فالقوم دائمًا يغالطون بشبهات فرعية كما في حديثهم علىٰ صفة النزول مثلًا، والواقع أنهم ينكرون أن يفعل الله ما شاء متىٰ شاء»[(١)].

وبيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية خطورة هذه المقولة وضررها فقال: «ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة -مسألة أفعال الله تعالىٰ وكلام الله ونحوه ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته-، فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا إثبات حدوث الجسم، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة؛ ألجأهم ذلك إلىٰ أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته أو ينفوا بعض ذلك وظنوا أن

---

(١) المصدر: الصفحة التابعة لقناة أبي جعفر عبد الله الخليفي علىٰ التليجرام.

الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفي وأن الدهرية من الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق، وأخطأوا في هذا وهذا.

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء وأوجبت لهم حجة عجز هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء، فقالو لهم: كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحدًا من الأزل إلىٰ الأبد؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث؟

فكان ما جعلوه أصلًا للدين وشرطًا في معرفة الله تعالىٰ- منافيًا للدين ومانعًا من كمال معرفة الله، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة علىٰ نقيض مطلوبهم أدل، فالحوادث لا تحدث إلا بشرطٍ جعلوه مانعًا من الحدوث، وأما أمور الإسلام: فإن هذا الأصل اضطرهم إلىٰ نفي صفات الله تعالىٰ لئلا تنتقض الحجة، ومن لم ينف الصفات نفىٰ الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته، فلزمهم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جحد بعض ما يستحقه الله تعالىٰ من أسمائه وصفاته ما أوجب له من من التناقض والارتياب ما تبين لأولىٰ الألباب؛ فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه، ولا الجهاد لعدو الله ورسوله حقه، وقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥].

هذا مع دعواهم أنهم أعظم علمًا وإيمانًا وتحقيقًا لأصول الدين وجهادًا لأعدائه بالحجج من الصحابة، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يجاهدوا العدو، بل أخذوا منهم بعض البلاد ولا عدلوا في المسلمين العدل الذي شرعه الله للعباد، إذا

ادعىٰ أنه أمكن وأعدل من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فإن الله ﷻ أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنًا وعسلًا وخمرًا وماءً ولحمًا وفاكهة وحريرًا وذهبًا وفضة وحُورًا وقصورًا.

وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «ليس في الدنيا شيء ممَّا في الجنة إلا الأسماء»، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالىٰ- فالخالق ﷻ أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذ المخلوق أقرب إلىٰ المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلىٰ المخلوق. وهذا بَيِّنٌ واضح.

الشـرح

بعد أن انتهىٰ المصنف رحمه الله من ذكر الأصلين في الرد علىٰ المعطلة، شرع هنا في بيان المثلين وهما:

المثل الأول: هو الجنة:

ويمكن في هذا النص تقرير الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن الاتفاق في الاسم العام لا يلزم منه التماثل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠٢-٣٠٤).

فما ذكره الله في الجنة من أنواع المطاعم، والمشارب، والمناكح، والملابس، والمساكن، يشبه ما في الدنيا من هذه الأنواع في الاسم، وفي المعنىٰ العام، وهذا التوافق في الاسم وفي الحقيقة من حيث العموم لم يوجب أن تكون حقائق الآخرة مثل حقائق الدنيا من كل وجه، بل بينهما بون شاسع وفرق بعيد، وقول ابن عباس: «**ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء**»[(١)]، معناه أن التفاوت بينهما كبير في اللذة والكمال والعظمة، حتىٰ أنه لا يكاد التوافق يكون بينهما في الاسم لشدة التفاوت.

إذا تقرر هذا، فالرب تبارك وتعالىٰ وإن كان متصفًا بالصفات ومسمىٰ بالأسماء، والمخلوق يسمىٰ بتلك الأسماء ويوصف بتلك الصفات فهما متفقان في الاسم وفي المعنىٰ العام، غير أن هذا الاتفاق ليس معناه أنهما متماثلان، بل بينهما تفاوت عظيم وفرق كبير.

الأمر الثاني: أن الإنسان يَعْتَبِرُ بما عرفه علىٰ ما لم يعرفه.

قال ابن القيم: «الإنسان يَعْتَبِرُ بما عرفه علىٰ ما لم يعرفه، ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف للأمور الغائبة، فإن الإنسان يعلم أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم فيتوصل بذلك إلىٰ أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير، فإنه لولا تصوره لهذه المعاني من نفسه ونظره إليها؛ لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه، كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب والفضة لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة، فقد قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا

---

(١) رواه أبو نُعَيْم في صفة الجنة (٢/ ٢١)، والبعث والنشور للبيهقي (رقم ٣٣٢)، والضياء المقدسي في المختارة (١٠/ ١٦)، والسيوطي في الجامع الصغير: (٧٦١٤)، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (٤/ ٢٧٨): بإسناد جيد، وصحَّحه الألباني في الصحيحة (٢١٨٨)، وفي صحيح الترغيب (٣٧٦٩).

الأسماء»، فإن هذه الحقائق التي أخبر بها أنها في الجنة ليست مماثلة لهذه الموجودات في الدنيا بحيث يجوز علىٰ هذه ما يجوز علىٰ تلك، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع ما يمتنع عليها، ويكون مادتها مادتها ويستحيل استحالتها، فإنا نعلم أن ماء الجنة لا يفسد ولا يأسن، ولبنها لا يتغير طعمه، وخمرها لا يصدع شاربها ولا ينزف عقله، فإن ماءها ليس نابعًا من تراب ولا نازلًا من سحاب مثل ما في الدنيا، ولبنها ليس مخلوقًا من أنعام كما في الدنيا وأمثال ذلك.

فإذا كان المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم وبينهما قدر مشترك وتشابه؛ فعلم به معنىٰ ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة.

فالخالق جَلَّ جَلَالُهُ أبعد عن مماثلة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا، فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير؛ لم يلزم أن يكون مماثلًا لخلقه، إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه أعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق، وكل واحد من صغار الحيوان له حياة وقوة وعمل وليست مماثلة للملائكة المخلوقين، فكيف يماثل رب العالمين شيئًا من المخلوقين؟!»[(١)].

الأمر الثالث: عدم العلم بالكيفية لا يقدح في الإيمان بالمغيبات.

«ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله، وما تعبد الناس باعتقاده من ذكر عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، والحوض، والميزان، والصراط، وصفة الجنة وصفة النار، وجدناها أمورًا لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئًا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه، فلله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكنَّا إدراكه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقناه، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه، ومشيئته، قال تعالىٰ:

---

(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية (٢/ ٤٢-٤٣) (مطبوعة ضمن المجموعة المنيرية) بتصرف.

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]»[1].

فعدم العلم بكيفية صفات الله لا يَقدح في الإيمان بتلك الصفات ومعرفة معانيها؛ لأن الكيفية وراء ذلك، فالسلف يُثبتون لله ما أثبته لنفسه من صفات الكمال ويفهمون معاني تلك الصفات ويُفسرونها، فإذا أثبتوا لله السَّمع والبصر أثبتوهما حقيقية وفهموا معناهما، وهكذا سائر الصفات يجب أن تَجري هذا المجرىٰ، وإن كان لا سبيل لنا إلىٰ معرفة كُنهها وكيفيتها، فإن الله سبحانه لم يُكَلِّف العباد ذلك ولا أراده منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلًا.

وكثير من المخلوقات لم يجعل الله للعباد سبيلًا إلىٰ معرفة كُنهها وكيفيتها، فهذه أرواح الخلائق التي هي أدنىٰ إليهم مِن كل دان قد حُجب عنهم معرفة كنهها وكيفيتها، وقد أخبرنا الله عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار، فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ولم يَعرفوا كيفيته وكنهه، فلا يشكُّ المسلمون أن في الجنة أنهارًا من خمر وأنهارًا من عسل، ولكن لا يعرفون كُنه ذلك ومادته وكيفيته؛ كما قال ابن عباس: «**ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء**».

فكذا الأسماء والصفات لا يَمنع انتفاء نظيرها في الدنيا مِن فهم معانيها وحقائقها والإيمان بذلك واعتقاد اتصاف الله بها[2].

فإيماننا صحيحٌ بحقِّ ما كُلِّفنا به وإن لم نَعرف حقيقة ماهيته وكيفيته، والله أعلم.

[أقسام الناس في الإيمان بالله واليوم الآخر]

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٢١) بتصرف.

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٨).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق:

فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم.

والفريق الثاني: الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيرًا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل الكلام: المعتزلة ومن وافقهم.

والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر».

الشـــرح

وقد انقسم الناس في باب الإيمان بالله واليوم الآخر ثلاث فرق:

افترق الناس فيما أخبر الله به عن نفسه من حقائق الصفات، وما أخبر به عن اليوم الآخر إلىٰ ثلاث فرق:

الفريق الأول: وهم الذين قال عنهم المصنف: **«فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم».**

فأهل السنة والجماعة آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه من صفات الكمال ونعوت الجلال ونزهوه عن الند والمثال، كما آمنوا بما أخبر الله به عن اليوم الآخر، وما أعد الله لمن أطاعه وعصاه من الجزاء.

وقد قرن الله عَزَّوَجَلَّ بين باب الإيمان بالله وبين باب الإيمان باليوم الآخر في أكثر

من آية من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، ومما وردت به نصوص الكتاب والسنة:

• قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

• وقال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

• وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

• وقال تعالىٰ: ﴿۞ لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤].

• وقال تعالىٰ: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أُو۟لَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾﴾ [النساء: ١٦٢].

وغير ذلك من الآيات التي ورد فيها ذكر الإيمان باليوم الآخر مقترنًا بالإيمان بالله في الإثبات.

ومن الآيات التي ذكر فيها الإيمان باليوم الآخر مقترنًا بالإيمان بالله في النفي:

• قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البقرة: ٨].

• وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: ٢٦].

• وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا

بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ [النساء: ١٣٦].

- وقوله تعالىٰ: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩].
- وقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٤-٤٥].

وفي هاتين الآيتين اجتمع النفي والإثبات في اقتران الإيمان باليوم الآخر بالإيمان بالله.

وأما الأحاديث فهي أيضا كثيرة، ومنها:

o حديث أبي شريح، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن رسول الله ﷺ قال: «**إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دمًا، ولا يعضد بها شجرًا**»[(١)].

o ومنها: حديث أبي هريرة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره، واستوصوا بالنساء خيرًا**»[(٢)].

o ومنها حديث أبي سعيد الخدري، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يبغض الأنصار رجل يؤمن بالله واليوم الآخر**»[(٣)].

والفريق الثاني: وهم الذين قال عنهم المصنف: «**الذين أثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيرًا مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل الكلام: المعتزلة ومن وافقهم**».

فيقر كل من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة باليوم الآخر علىٰ خلل عند

(١) البخاري (٢/ ٣٥).
(٢) البخاري (٦/ ١٤٥).
(٣) مسلم: (١/ ٨٦).

المعتزلة في بعض مسائل هذا الباب، وإذا كانت بعض هذه الطوائف كالأشاعرة والماتريدية يقولون بالأخذ بالنصوص الشرعية في هذا الباب ويدرجونها تحت ما يسمونه باب السمعيات، ومقصدهم بالسمعيات أن أصول هذا الباب تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة مع تأكيدهم علىٰ أن باب الإلهيات (أي الإيمان بالله) وباب النبوات (أي الإيمان بالنبي) لا يُستدل لها بالنص وإنما دليلها عندهم هو العقل وحده.

وعليه يقال لهم: إن النصوص جاءت بالأمرين، أي أمر الإيمان باله، وأمر الإيمان باليوم الآخر، فما بالكم تفرقون بينهما وتجعلون باب الإيمان بالله عَزَّوَجَلَّ مصدره عقولكم فتثبتون وتنفون بناءً عليه، وباب الإيمان باليوم الآخر تقبلون فيه بما وردت به النصوص، فمصدر البابين واحد، وقد بَيَّن الله تعالىٰ علىٰ لسان رسوله ﷺ من أَمْرِ الإيمان بالله واليوم الآخر ما هدىٰ الله به عباده، وكشف به مراده».

فكيف يفرق بين البابين ومصدرهما واحد وهو النبي ﷺ؟ فالنصوص جاءت بهذا وهذا، وكلا مسائل البابين من الأمور الغيبية الغير مشاهدة، والتي لا سبيل للعلم بها إلا من طريق الوحي.

وعليه، فإن حق باب الإيمان بالله أن يُعامل معاملة الإيمان باليوم الآخر بأن يُرجع فيه إلىٰ النصوص، والنصوص الواردة فيه أكثر بكثير من نصوص الإيمان باليوم الآخر.

فهؤلاء المعطلة آمنوا ببعض -وهو الإيمان بما أخبر الله به عن اليوم الآخر وامتثال الأمر، واجتناب النهي، والجزاء علىٰ الأعمال-، بينما نفوا حقائق أسماء الله وصفاته، وهم أهل التحريف والتأويل، الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال -ما في نفس الأمر- وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم

يجتهدون في تأويل هذه النصوص بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلىٰ إخراج اللغات عن طُرُقها المعروفة، وإلىٰ الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، فلا يقصدون مراد المتكلم به وحمله علىٰ ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه علىٰ الوجه الذي يُعرف به مراده؛ فصاحبه كاذب علىٰ من تأول كلامه، وقول المؤلف: «مثل طوائف من أهل الكلام»، يعني كالجهمية والمعتزلة ونحوهم.

الفريق الثالث: وهم الذين قال عنهم المصنف: «**نفوا هذا وهذا، كالقرامطة الباطنية والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر**».

فهذه الطوائف نفت ما دلت عليه نصوص المعاد من البعث والنشور والجزاء علىٰ الأعمال، كما نفت ما دلت عليه نصوص الصفات من نعوت الجلال وأوصاف الكمال، وهذا ضلال صراح وكفر بواح، وهؤلاء هم الغلاة، من القرامطة والباطنية الإسماعيلية، والفلاسفة المشائين.

فالفلاسفة إيمانهم بالله تبارك وتعالىٰ لا يكاد يتعدىٰ الإيمان بوجوده المطلق -أي بوجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة-، وأما ما عدا ذلك فلا يكادون يتفقون علىٰ شيء، فالمباحث العقدية عندهم من أسخف وأفسد ما قالوا به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلًا عن أن تكون قضايا صادقة»[(١)].

ويتجلىٰ فساد معتقد الفلاسفة في الله أكثر عندما نعرض لك بعض أقوالهم في ذات الله وصفاته.

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (ص١١٤).

فالفلاسفة يطلقون علىٰ الله مسمىٰ (واجب الوجود)، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصوره للعلم الضروري بفساده.

فالتوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، ويقولون بدلًا من ذلك: (إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم)، وجعلوا كل ذلك أمورًا عدمية.

ودفعهم إلىٰ ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله، وفساد هذا القول جلي واضح.

فالله وصف نفسه بالصفات، ووصفه بها رسوله ﷺ وثبت ذلك في الكتاب والسنة نقلًا.

كما أن العقل يشهد بفساد قولهم، فإن تعدد الصفات لم تقل لغة ولا شرع ولا عقل سليم إنه يوجب تركيب الموصوف إلا عند الفلاسفة[(١)].

ومن شنيع كلامهم كذلك زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، فهو عندهم لا يعرف عين موسىٰ، ولا عيسىٰ، ولا محمدًا عليهم الصلاة والسلام، فضلًا عن الوقائع التي قصَّها القرآن وغيرها من أمور المخلوقات. وفساد هذا القول واضح جلي في النقل والعقل.

أما النقل فالله تعالىٰ يقول: ﴿وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٥٩﴾ [الأنعام: ٥٩]، وكذا العقل أيضًا شاهد بفساد هذا المعتقد، فكيف يجهل الله أمورًا سيَّرها بأمره وأجراها بقدره

(١) انظر: الرد علىٰ المنطقيين (ص٣١٤).

وأخبر عنها في كتابه[(١)].

ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار؛ لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله، وما دروا أنهم بهذا جعلوا الإنسان الفاعل بالاختيار أكمل من الله الفاعل بالطبع علىٰ حد زعمهم، وهذا القول مردود بقول الله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]. ومردود بالعقل لأن الله هو أكمل الفاعلين فكيف يُشبَّه فعله بفعل الجماد.

والفلاسفة يدأبون حتىٰ يثبتوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نَعْتَ، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السموات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة علىٰ فعل، ولا يعلم شيئًا.

ولا شك أن الذي كان عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون من هذا، فعباد الأصنام كانوا يثبتون ربًّا خالقًا عالمًا قادرًا حيًّا، وإن كانوا يشركون معه في العبادة.

ففساد أقوال الفلاسفة في الله لا يضاهيه فساد، وسنعرض لأقوالهم في أسماء الله وصفاته فيما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

فهذا ما عند هؤلاء من خبر الإيمان بالله عَزَّوَجَلَّ.

وأما الإيمان باليوم الآخر فهم لا يقرون بانفطار السموات، وانتثار الكواكب، وقيامة الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأوجد هذا العالم بعد عدمه.

فلا مبدأ عندهم، ولا معاد، ولا صانع، ولا نبوة، ولا كتب نزلت من السماء، تكلم الله بها، ولا ملائكة تنزلت بالوحي من الله تعالىٰ.

---

(١) انظر: الرد علىٰ المنطقيين (ص٤٦١).

فدين اليهود والنصارىٰ بعد النسخ والتبديل خير من دين هؤلاء.

وحَسبُكَ جهلًا بالله تعالىٰ، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، من يقول: إنه سبحانه لو علم الموجودات؛ لحقه الكلال والتعب، واستكمل بغيره. وحسبك خذلانًا، وضلالًا وعمىٰ: السير خلف هؤلاء، وإحسان الظن بهم، وأنهم أولو العقول»[١].

والذي ينبغي معرفته أن الفلاسفة لا يؤمنون بوجود الله حقيقة، ولا يؤمنون بوحي ولا نبوة ولا رسالة، ويُنكرون كل غيب، فالمبادئ الفلسفية جميعها تقوم علىٰ أصلين هما:

الأصل الأول: أن الأصل في العلوم هو عقل الإنسان، فهو عندهم مصدر العلم.

الأصل الثاني: أن العلوم محصورة في الأمور المحسوسة المشاهدة فقط.

فتحت الأصل الأول أبطلوا الوحي، وتحت الأصل الثاني أبطلوا الأمور الغيبية بما فيها الإيمان بالله واليوم الآخر.

وقد تسلط الفلاسفة علىٰ المسائل الاعتقادية، وزعموا أنها مجرد أوهام وخيالات لا حقيقة لها ولا وجود لها في الخارج، فلا الله موجود حقيقة، ولا نبوة ولا نبي علىٰ التحقيق، ولا ملائكة، ولا جنة ولا نار، ولا بعث ولا نشور.

وهم ينقسمون إلىٰ قسمين:

القسم الأول: أهل فلسفة محضة كالفارابي والكندي وابن رشد الحفيد[٢].

القسم الثاني: أهل فلسفة باطنية، وتنقسم إلىٰ قسمين:

الأول: فلسفة باطنية إسماعيلية قرمطية كابن سينا وإخوان الصفا[٣].

---

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٦١-٢٦٢).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣، ٥٢٤).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

الثاني: فلسفة صوفية اتحادية كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض.

فالفلاسفة دعواهم العريضة في هذا الباب هي قولهم: إن ما ذكره الرسول ﷺ إنما هو من باب الوهم والتخييل، وهم يقولون: ليس هناك أصلًا نبوَّة علىٰ الحقيقة، وأن النبوَّة علىٰ زعمهم إنما هي أمرٌ مكتسب كأي مهنة من المهن، وأن هذا النبي استطاع بقوة ذكائه أن يخيِّل للناس أن هناك ربًّا علىٰ الحقيقة، وأن هناك بعثًا وحشرًا.. إلىٰ غير ذلك، وهذا كله عندهم من باب الوهم والخيال.

تحت هذا الزعم يقولون: إن هذه الأمور لا حقيقة لها، وإن هذا الرجل إنما هو مجرد مصلحٍ زعم بأنه بهذه الطريقة استطاع أن يصلح الناس، وعند بعضهم لا بأس بالإبقاء علىٰ ذلك لأن في ذلك مصلحة، فعقول عامة الناس لا تتسع لغير ذلك، وليس بمقدور كل أحدٍ أن يدرس الفلسفة التي هم عليها حتىٰ يعرفوا الأمر علىٰ حقيقته.

وهذا مسلك الفلاسفة، ولذلك هم ينكرون كل غيب، فعندهم أن وجود الله عَزَّوَجَلَّ لا حقيقة له وإنما هو أمر مقدر في الخيال والذهن لا في الخارج، وأن الملائكة هي قوىٰ الخير في النفس، والشياطين هي قوىٰ الشر في النفس، وأن الجنة هي السعادة النفسية، وأن النار هي الشقاء النفسي، إلىٰ غير ذلك من التأويلات التي قالوها تحت هذا الزعم، فهم ليسوا مع ذلك بحاجة إلىٰ أن يؤوِّلوا علىٰ وجه التفصيل.

فهم يقولون: إن ما ذكره الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ليس لينتفع به خواص الناس، وإنما هو فقط خطابٌ للعوام والجمهور من الناس، لا أنه بين به الحق، ولا هدىٰ به الخلق، ولا أوضح به الحقائق، فإذًا طعنوا في علمه، وطعنوا في بيانه، وطعنوا حتىٰ في قدرته علىٰ الحق عند بعضهم.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ثم إن كثيرًا منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا

الباب، فيجعلون الشرائع المأمور بها، والمحظورات المنهي عنها- لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام شهر رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلىٰ شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يُعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء علىٰ الرسل صلوات الله عليهم، وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله.

وقد يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات. وقد يوجد في المنتسبين إلىٰ التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب.

وهؤلاء الباطنية الملاحدة أجمع المسلمون علىٰ أنهم أكفر من اليهود والنصارىٰ».

الشـــرح

أي إذا جاؤوا إلىٰ الأمور العملية فمنهم من يقرِّرها علىٰ سبيل أنها رياضات نفسية تستوي كرياضة اليوجا أو غيرها من الرياضات؛ لأنها كلها تصبُّ في بابٍ واحد وهو تزكية النفس.

ومنهم من يقول: هي فقط للعوام وليست للخواص، ولذلك تَرسخ هذا الفكر عند بعض الناس فترىٰ أنه لا يصلي ولا يصوم ويزعم أنه مسلم؛ لأنه يرىٰ هذه النظرة أن الصلاة والزكاة لطائفة دون طائفة أخرىٰ.

فإذًا في العمليات كالصلاة والصوم والزكاة والحج، منهم من يقول: تبقىٰ علىٰ ما هي عليه؛ لأنها من سبيل الرياضات النفسية، فالنفس تتروَّض بمثل ذلك وتزكو فلا مانع من بقائها علىٰ ما هي عليه، ومنهم من يجريها هذا المجرىٰ ويقول: إنما

يؤمر بها بعض الناس دون بعض، ويؤمر بها العامة دون الخاصة، فهذه طريقة الباطنية الملاحدة والإسماعيلية ونحوهم.

قال ابن تيمية: «وكان لهؤلاء الفلاسفة أقوال فاسدة تلقوها من أسلافهم الفلاسفة، ولما رأوا أن ما تواتر عن الرسل يخالفها؛ سلكوا طريقهم الباطنية فقالوا: إن الرسل لم تبين العلم والحقائق التي يقوم عليها البرهان في الأمور العلمية، ثم منهم من قال: إن الرسل علمت ذلك وما بينته، ومنهم من يقول: إنها لم تعلمه وإنما كانوا بارعين في الحكمة العملية دون الحكمة العلمية، ولكن خاطبوا الجمهور بخطاب تخييلي، خيلت لهم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما ينفعهم اعتقاده في سياستهم، وإن كان ذلك اعتقادًا باطلًا لا يطابق الحقائق.

وهم يُقِرُّونَ بالعبادات، ولكن يقولون مقصودها إصلاح أخلاق النفس، وقد يقولون: إنها تسقط عن الخاصة العارفين بالحقائق فكانت بدعة أولئك المتكلمين مما أعانت إلحاد هؤلاء الملحدين»[١].

فهذا الفريق هذا شأنه مع النصوص، طعن في النصوص وطعن في علم الرسول ﷺ، وطعن في إرادته وطعن في قدرته؛ وهذا قولهم في الجملة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وحقيقة الأمر أن اسم الباطنية قد يُقال في كلام الناس علىٰ صنفين:

أحدهما: من يقول: إن للكتاب والسنة باطنًا يخالف ظاهرهما، فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة.

وهؤلاء في الأصل قسمان:

قسم يرون ذلك في الأعمال الظاهرة، حتىٰ في الصلاة والصوم والحج والزكاة

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣٢١، ٣٢٢). بتصرف.

وتحريم المحرمات من الفواحش والظلم والشرك ونحو ذلك، فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات وتحريم المحرمات ليس هو علىٰ ظاهره المعروف عند الجمهور، ولكن لذلك أسرار وبواطن يعرفونها، كما يقولون: الصلاة معرفة أسرارنا، والصوم: كتمان أسرارنا، والحج: الزيارة إلىٰ شيوخنا المقدسين، فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الإسلام، ولا يخفىٰ نفاقهم علىٰ من له بالإسلام أدنىٰ معرفة.

(وقسم): وهم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور، بل يقولون برفعها عن الخاصة، كما يقولون في الأمور العملية، فإن من دفع أن يكون الخطاب العلمي مرادًا به هذه الأعمال، فهو للخطاب العملي أعظم دفعًا.

وهذا الصنف يقع في:

القرامطة المظهرين للرفض.

ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية.

ويقع في غالية المتكلمة لكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج، وإن كان ذلك كذبًا معلومًا بالاضطرار من دين الإسلام أنه باطل لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقًا.

وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأما العمليات فيقرونها علىٰ ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلىٰ الإسلام، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة.

وابن سينا كان مضطربًا في ذلك، لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة، وهم

في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولىٰ من مخالفتها.

وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس، ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط.

وأما القسم الثاني: فالذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم، لكن مع قولهم: إنها توافق الظاهر، ومع اتفاقهم علىٰ أن من ادعىٰ باطنًا يخالف الظاهر فهو منافق زنديق، فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة، وهم في ما يتكلمون فيه من الأعمال الباطنة وعلم الباطن يستدلون علىٰ ذلك بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، كما يستدل بذلك علىٰ الأعمال الظاهرة، وذلك في علم الدين والإسلام كما للإنسان بدن وقلب، وهؤلاء من أعظم الناس إنكارًا علىٰ من يخالف الظاهر ممن فيه نوع تجهم، دع الباطنية الدهرية، وهم أشد إيمانًا بما أخبر به الرسول ﷺ باطنًا وظاهرًا من غيرهم وأشد تعظيمًا للأعمال الظاهرة مع الباطنة من غيرهم، ولكن يوجد فيهم من جنس ما يوجد في بقية الطوائف من البدعة والنفاق، مثل من قد يرىٰ الاستغناء بالعمل الباطن عن الظاهر، ومن يدعي أن للقرآن باطنًا يُخالف ظاهره ونحو ذلك من صنوف المنافقين والزنادقة، فهؤلاء بالنسبة إلىٰ الصوفية، الذين هم مشائخ الطريقة الذين لهم في الأمة لسان صدق، بالنسبة إلىٰ المنافقين الزنادقة ومن متكلمي الفلسفة ونحوهم، موجودين في الفقهاء بالنسبة إلىٰ الفقهاء الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق، فكما أن أولئك الأئمة الفقهاء برآء من بدع أهل الكلام فضلًا عن بدع الفلاسفة من الباطنية ونحوهم، فكذلك المشائخ الصوفية بُرآء من بدع أهل التصوف فضلًا عن من دخل فيهم من المتفلسفة وغيرهم فهذا أصل عظيم ينبغي معرفته[(١)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١١٩).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات علىٰ هؤلاء الملاحدة يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات علىٰ من يشرك هؤلاء في بعض إلحادهم، فإذا أثبت لله تعالىٰ الصفات، ونفىٰ عنه مماثلة المخلوقات -كما دل علىٰ ذلك الآيات البينات- كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات».

الشرح

أي: إن ما يذكره أهل السنة من ردود علىٰ غلاة المعطلة، هو كذلك حجة علىٰ من شارك هؤلاء المعطلة فيما قالوه، وقد سبق بيان تأثر أهل الكلام بالفلاسفة وأن هذا التأثر كان علىٰ درجات متفاوتة.

فجل ما اعتمد عليه هؤلاء المعطلة من أدلة علىٰ نفي الصفات إنما هو عبارة عن حجج عقلية مزعومة ومبتدعة بناها هؤلاء المعطلة علىٰ أصول فلسفية كانوا قد تأثروا بها، وليس لهؤلاء المعطلة في نفيهم هذا أساس من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان الغلط شبرًا صار في الأتباع ذراعًا ثم باعًا، حتىٰ آل إلىٰ هذا المآل، والسعيد من لزم السنة»[(١)].

وحقيقة الكلام والصراع القائم في هذه المسألة -أي مسألة الأسماء والصفات- إنما هو صراعٌ بين فريقين، فريقٌ اعتمد العقل علمًا وأصلًا وترك نصوص الكتاب والسنة وما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين ومن جاء بعدهم في هذا الباب، وأخذ بعد ذلك يطعن في الشرع بعقله الفاسد، واعتمد علىٰ ظلمات مركَّبة من

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٥١).

المنطق والفلسفة، وعقد عليها أمورًا في هذا الباب أوجبت عند هؤلاء رد كثير من نصوص الصفات، وسبق وأن بينَّا أن هذا الفريق لم يعملوا بنصوص الكتاب والسنة، وأن من يقرأ في كتب القوم؛ يجد أن هذه الكتب اعتمدت علىٰ مقدمات منطقية فلسفية أخذوها من فلاسفة اليونان وفلاسفة الهند وغيرهم، وبنوا عليها معتقدهم في هذا الباب، وبالتالي فإن الصراع قائم بين نصوص الكتاب والسنة وبين فلسفة اليونان وفلسفة الهند وغيرها من الفلسفات التي تأثر بها هؤلاء وأدخلوها علىٰ المسلمين علىٰ صورة مضيئة تُوهم أن هذا هو الحق؟

قال ابن تيمية: «ومن علم أن المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم في الغالب في قول مختلف، يؤفك عنه من أفك، يعلم الذكي منهم والعاقل، أنه ليس هو فيما يقوله علىٰ بصيرة، وأن حجته ليست ببينة، وإنما هي كما قيل فيها:

حجــج تهافــت كالزجــاج تخالهــا ... حقًّــا وكــل كاســر مكســور

ويعلم العليم البصير أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل علىٰ الكلام»(١).

ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القدر -والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم-؛ رحمتهم وترفقت بهم؛ أوتوا ذكاءً، وما أوتوا زكاءً، وأعطوا فهومًا، وما أعطوا علومًا، وأعطوا سمعًا وأبصارًا وأفئدةً؛ ﴿فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأحقاف: ٢٦]، ومن كان عليمًا بهذه الأمور؛ تبين له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم حيث حذروا عن الكلام ونهوا عنه، وذموا أهله وعابوهم، وعلم أن من

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١٩٣)

ابتغىٰ الهدىٰ في غير الكتاب والسنة لم يزدد من الله إلا بُعدًا»[(١)].

قال ابن رجب الحنبلي: «وقد ابتُلينا بجهلة من الناس يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم.

فمنهم من يظن في شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله.

ومنهم من يقول: هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين.

وهذا يلزم منه ما قبله لأن هؤلاء الفقهاء المشهورين المتبوعين أكثر قولًا ممن كان قبلهم فإذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولًا بطريق الأولىٰ.

كالثوري والأوزاعي والليث وابن المبارك، وطبقتهم، وممن قبلهم من التابعين والصحابة أيضًا.

فإن هؤلاء كلهم أقل كلامًا ممن جاء بعدهم وهذا تنقص عظيم بالسلف الصالح وإساءة ظن بهم ونسبته لهم إلىٰ الجهل وقصور العلم، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولقد صدق ابن مسعود في قوله في الصحابة: «إنهم أبر الأمة قلوبًا، وأعمقها علومًا، وأقلها تكلفًا»، وروي نحوه عن ابن عمر أيضًا. وفي هذا إشارة إلىٰ أن من بعدهم أقل علومًا وأكثر تكلفًا.

وقال ابن مسعود أيضًا: «إنكم في زمان كثير علماؤه قليل خطباؤه وسيأتي بعدكم زمان قليل علماؤه كثير خطباؤه؛ فمن كثر علمه وقل قوله فهو الممدوح، ومن كان بالعكس فهو مذموم»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١١٩).

(٢) بيان فضل علم السلف علىٰ علم الخلف (ص٤).

وهذه المسألة تقودنا إلىٰ أن هناك في الواقع في فكر المسلمين ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: منهجٌ اعتمد الكتاب والسنة وكلام القرون الأولىٰ من الصحابة والتابعين، وعادوا في عامة جميع أمور الدين، سواءٌ كانت أمورًا تتعلق بالاعتقاد، أو تتعلق بالعبادات، أو تتعلق بالمعاملات، أو تتعلق بغير ذلك من أحكام الإسلام، كل هذا عادوا فيه إلىٰ منهج الكتاب والسنة، وهذا هو المنهج السليم الذي سار عليه من تمسك بمنهج سلف الأمة وتمسك بكلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ وكلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله عليهم أجمعين، وكلام الأئمة الأربعة -رحمهم الله تعالىٰ- ومن سار علىٰ نهجهم، وهذا المنهج قائم يدعو الناس جميعًا أن يأخذوا أمر دينهم من كلام ربهم عز وجل ومن سنة نبيهم ﷺ، وكلام السلف الصالح والتابعين وتابعي التابعين وأئمة هذا الدين رضوان الله تعالىٰ عيهم أجمعين، فالله سبحانه وتعالى قال في كتابه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورىٰ: ٥٢].

وفي هذه الآية جمع الله سبحانه وتعالى بين الكتاب والسنة، فقال سبحانه عن كتابه العزيز: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ فسماه الله روحًا، وقال عن رسوله ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾.

فمن تمسك بكلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ وعاد في كل أمرٍ من أمور الدين، سواء كان هذا الأمر يتعلق بجانب بالاعتقاد أو بجانب العبادة، أو بجانب المعاملات والآداب وسائر أمور الدين؛ فرجع إلىٰ تلك النصوص وأخذها واعتمد عليها، وكذلك استقرأ ما جاء فيها من أحكام، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [البقرة: ٢] اهتدىٰ وسعد في

الدارين.

المنهج الثاني: ما يُسمىٰ المنهج الفلسفي أو المنهج العقلي أو المنهج الكلامي، والمقصود به قول الفلاسفة أو قول أهل الكلام أو العقلانيين.

فهؤلاء قوم جاؤا إلىٰ ميراث أولئك الملاحدة والفلاسفة وأخذوا به، وركبوا تلك القواعد المنطقية الفلسفية، وبعد ذلك جعلوا من هذه القواعد حقائق لا تقبل الشك أو الجدل وجعلوها أمورًا غير قابلة للرد.

ولذلك علىٰ هذا الأساس أخذوا يطعنون الكتاب والسنة، فطعنوا في المتواتر، وطعنوا في الآحاد، أما المتواتر فقالوا إنه ظني، والدليل العقلي قطعي، أي تلك القواعد المنطقية الفلسفية التي ركبوها وكانت من صنعهم، هي -في ظنهم واعتقادهم- قطعية ثابتة لا تقبل النزاع ولا الأخذ ولا الرد.

أما نصوص الكتاب والسنة -وإن كانت قد ثبتت بالتواتر- فإنها في اعتبارهم ظنية أي ظنية من جهة دلالتها وبذلك لا يمكن أن تُعارض الأمور الظنية الأمور القطعية، والظنية -في نظرهم- المتواتر من نصوص الكتاب والسنة.

وإذا لم تكن النصوص متواترة وكانت أخبار آحاد فإن القاعدة عندهم تقول إن أخبار الآحاد لا تُقبل في باب الاعتقاد بمعنىٰ أنها مرفوضة تمامًا ولا تقبل، وهذا الكلام يقرره هؤلاء في كتبهم، فكتبهم تنص علىٰ هذا فيما يسمونه قانون التأويل، فأخذوا يطعنون في نصوص الكتاب والسنة إن استطاعوا أن يطعنوا في ثبوتها طعنوا، وليتهم طعنوا في ثبوتها علىٰ قواعد المحدثين لكان الأمر علىٰ الرأس والعين، فإذا لم يَثْبُتِ الحديث ولم تصح الرواية ولم يصل إلىٰ درجة الصحة أو الحسن فلا بأس أن نردها، ولكن وإن جاء في البخاري ومسلم واتفقا عليهما؛ فإنه عند هؤلاء لا يُقبل في باب العقائد علىٰ حد قولهم، وهذا المنهج العقلاني ليس مقتصرًا علىٰ باب العقائد،

بل تجده أيضًا في علوم التفسير، وتجده كذلك في أبواب الفقه، وتجده في كثير من فنون العلم، وخذ مثلًا مدارس التفسير فمدارس التفسير ثلاث هي:

التفسير بالمأثور: وهذا منهج أهل الحديث وأهل السنة من الاعتماد علىٰ الكتاب والسنة وكلام السلف وجعله أساسًا في تفسير كتاب الله العزيز.

وهناك **التفسير بالرأي**: وهذا هو المنهج العقلاني الذي يقول به هؤلاء، وهو التفسير بالرأي وبما تراه العقول دون الرجوع إلىٰ نصوص الكتاب والسنة، فهناك من فسر القرآن بالرأي الناشئ عن هوىٰ كما فسرت المعتزلة والخوارج والإباضية والرافضة والأشاعرة والماتريدية القرآن بآرائهم وأهوائهم وتركوا تفاسير السلف إلىٰ تفاسير محدثة فهؤلاء مذمومون؛ لأنهم فسروا القرآن برأي لا دليل عليه ولا حجة فيه، وإنما نشأ ذلك التفسير عن هوىٰ؛ فهذا رأي مذموم ومردود علىٰ صاحبه.

أما **من فسر القرآن بالاجتهاد والاستنباط**، وكان اجتهادهم واستنباطهم صحيحًا، وهذا إنما يسوغ إذا كمل لدي المفسر شروط جواز التفسير بالاجتهاد والاستنباط، وقد جمع الشروط التي بها يجوز للمفسر أن يفسر القرآن بالاجتهاد والاستنباط.

المنهج الثالث: هو المنهج الباطني، فبعد أن ذكرنا كلًّا من المنهج السلفي والمنهج العقلاني، بقي المنهج الباطني.

وهناك التفسير الباطني الإشاري، أو التفسير بالرمز الذي يوجد عند غلاة المتصوفة والرافضة، إذ جعلوا لهم رموزًا تخصهم يفسرون علىٰ أساسها نصوص الكتاب العزيز، فإنهم يقولون إن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة.

والمنهج الباطني إما رافضي أو صوفي، والمنهج الصوفي يقوم علىٰ الوجد والذوق والكشف والمنامات والرؤىٰ، فهؤلاء إذا بدىٰ لهم أن يُشَرِّعُوا أمرًا فإن

قائلهم يقول: رأيت النبي ﷺ في المنام والتقيت به وقال لي كذا وكذا، وبعد ذلك خرج للناس بطريقة صوفية جديدة أو بتشريع أمر من الأمور.

والناس يدورون بين أحد هذه المناهج أو يكون عند بعضهم خليط بين منهج ومنهج، فأحيانًا تجد الشخص يجمع بين المنهج الصوفي والمنهج العقلاني.

ولذلك يجد الإنسان نفسه أمام قضية مصيرية، فإما أن نكون عند طلب هذا العلم أن نرتضي لأنفسنا طريقًا ومنهجًا يقوم علىٰ قال الله تعالىٰ وقال رسوله ﷺ، وقال ابن عباس رضي الله عنهما، وقال ابن جبير، وقال أبو حنيفة، وقال مالك، وقال الشافعي، وقال الإمام أحمد، وقال ابن قتيبة، فإما أن نكون علىٰ هذا المنهج في تعلمنا لهذا الدين.

وإما أن نطوي هذه الصفحة ونستبعدها ونأتي مع من يقول: قال الفضلاء، قال العقلاء، قال الحكماء، ونؤسس علىٰ ذلك قواعد منطقية وفلسفية نبنيها ونرتبها، ثم بعد ذلك نهجر كتاب الله عز وجل، ونهجر كلام رسوله ﷺ، ونُعرض عن كلام السلف الصالح وأئمة هذا الدين.

وإما أن نأخذ بالمنهج الثالث الذي يقول بأن هذه الأمور تؤخذ عن طريق أنواع من السلوك والطرق، ثم بعد ذلك يقول أصحابها: حدثني قلبي عن ربي، ورأيت ربي، ورأيت النبي ﷺ في المنام، أو كشف لي الحجاب، وهكذا بالذوق والمنامات وغير ذلك.

فالناس اليوم لا يخرجون في تلقيهم عن هذه المناهج الثلاثة أو جمعوا بين منهج الصوفي ومنهج الفلسفي، وهذا كثير عند طوائف من الناس، وسبب خلطهم بين هذين المنهجين: أن المنهج الفلسفي منهج فكري نظري يفتقر للنواحي السلوكية العملية، والمنهج الصوفي منهج عملي سلوكي يفتقر للنواحي العلمية.

فالمنهج الصوفي يُركز على الناحية السلوكية والتربية العملية، ولكن أحدثوا طرقًا سلوكية من عند أنفسهم وجعلوها من دين الله تعالىٰ وهي لم ترد في دين الله تعالىٰ، وصدق المصطفىٰ ﷺ إذ يقول: «**مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ**»(١).

فعلىٰ طالب العلم أن يتصور هذه المناهج وهذه المدارس وألا تغيب عنه طالما هو في سبيل العلم وطريق العلم، فطالب العلم وهو يدرس فنون العلم من عقيدة وتفسير وفقه وأصول يجد هذه المدارس ماثلة أمامه.

[قياس التمثيل والشمول]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والله ﷻ لا تُضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فإن الله لا مثل له، بل له المثل الأعلىٰ، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل، ولا في قياس شمول تستوي أفراده، ولكن يُستعمل في حقه المثل الأعلىٰ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أَوْلَىٰ به، وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أَوْلَىٰ بالتنزيه عنه، فإذا كان المخلوق منزَّهًا عن مماثلة المخلوق مع الموافقة في الاسم، فالخالق أَوْلَىٰ أن يُنزَّه عن مماثلة المخلوق، وإن حصلت موافقة في الاسم».

---

(١) انظر: صحيح البخاري كِتَاب الصُّلْحِ، بَاب إِذَا اصْطَلَحُوا عَلَىٰ صُلْحِ جَوْرٍ فَالصُّلْحُ مَرْدُودٌ، برقم (٢٦٩٧)، ومسلم كِتَاب الْأَقْضِيَةِ، بَاب نَقْضِ الْأَحْكَامِ الْبَاطِلَةِ، وَرَدِّ مُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ (١٧١٨)، وأبو داود (٤٦٠٦)، وابن ماجة (١٤)، والإمام أحمد في المسند الْمُلْحَقُ الْمُسْتَدْرَكُ مِنْ مُسْنَدِ الْأَنْصَارِ بِقِيَّةُ خَامِسَ عَشَرَ الْأَنْصَارِ (٢٦٠٣٣).

الشــرح

لما كان العقل أداة للفهم والإدراك، وما أودع الله فيه من قوة الاستدلال والنظر والمقايسة؛ جرىٰ استعماله في العقائد لتأييد دلالة الشرع، وقد تضمن الكتاب والسنة جملة من المقاييس العقلية، التي هي بمثابة مقدمات منطقية للوصول إلىٰ النتائج التي جاء بها الشرع، والأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي نوع من هذه الأقيسة العقلية[(١)]، جاءت لتأكيد مسألة اتفاق العقل الصريح مع النقل الصحيح؛ فاجتمعت فيها دلالة العقل ودلالة الشرع[(٢)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ودلالة القرآن علىٰ الأمور نوعان:

١- **أحدهما:** خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

٢- **والثاني:** دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة علىٰ المطلوب، فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي «شرعية»؛ لأن الشرع دلَّ عليها، وأرشد إليها، و«عقلية»؛ لأنها تُعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

وإذا أخبر الله بشيء، ودلَّ عليه بالدلالات العقلية؛ صار مدلولًا عليه بخبره، ومدلولًا عليه بدليله العقلي الذي يُعلَم به؛ فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما يدخل في دلالة القرآن التي تسمىٰ: (الدلالة الشرعية)»[(٣)].

ومسألة قياس الأولىٰ -التي نحن بصددها- مستفادة من قاعدة الكمال في إثبات

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٥).

(٢) انظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (ص٤٨٠).

(٣) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٩٥-١٩٦)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩)، مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤١-١٤٢)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣٦).

الصفات لله عَزَّوَجَلَّ، وهي تستعمل في جانب النفي أيضًا؛ لتنزيه الله عَزَّوَجَلَّ عن النقائص، ومبناها على جواز استعمال أحد الأقيسة العقلية في حق الله عَزَّوَجَلَّ، والذي يسمى (قياس الأولى).

ويمكن توضيح هذه المسألة من خلال الأمور الآتية:

الأمر الأول: توضيح مسألة قياس الأولى.

من المقاييس الصحيحة التي يمكن الاستدلال بها في النفي في باب الصفات: قياس الأولى، وقبل الحديث عن قياس الأولى بالتفصيل، لا بد من الحديث عن القياس أولًا، وبيان بعض أنواعه بشكل مختصر؛ حتى يتضح لنا سبب استعمال هذا النوع من القياس في باب الصفات دون غيره.

تعريف القياس لغة واصطلاحًا:

القياس في اللغة: مصدر قَاسَ الشيء على الشيء، إذا قَدَّرَهُ بِقَدْرِه، فالقياس: التقدير[(١)].

وفي الاصطلاح المنطقي: قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا متى سُلِّمت؛ لزم عنها لذاتها قولٌ آخر[(٢)].

والقضايا التي يتألف منها القياس ثلاث: مقدمتان، ونتيجة لازمة عنهما بالضرورة بعد التسليم بصحتهما[(٣)].

أقسام القياس:

وينقسم القياس باعتبار صورته إلى قسمين: اقتراني واستثنائي، وما ألحق بهما:

(١) انظر: المعجم الوسيط (٢/ ٧٧٠)، مجموع الفتاوى (٩/ ١١٩)، الكليات (ص٧١٣).
(٢) طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين (ص٢٢٩).
(٣) المصدر السابق.

١- القياس الاقتراني: (ويسمىٰ أيضًا قياس الشمول)، وهو: ما كانت النتيجة فيه مستخلصة من المقدمات، عن طريق العقل.

فالنتيجة ليست موجودة بصورتها، بل بمادتها، وسمي اقترانيًّا؛ لاقتران حدود القياس فيه.

ومثاله: كل عصفور طائر، ولا طائر ذو أذن؛ إذن: لا عصفور ذو أذن[(١)].

٢- القياس الاستثنائي، وهو: ما كان عينُ النتيجة أو نقيضها مذكورًا في مقدماته بالفعل.

وسمي استثنائيًّا لاشتماله علىٰ حرف الاستثناء (لكن)، ومثاله:

إذا أمطرت السماء؛ ابتلت الأرض، لكن الأرض غير مبتلة، فالسماء غير ممطرة[(٢)].

هذا القياس عند المناطقة، أما القياس الذي يستعمله الأصوليون فيسمىٰ: القياس التمثيلي، وهو الذي يسميه المتكلمون بقياس الشاهد علىٰ الغائب.

وهو: إثبات حكمٍ واحدٍ في جزئي؛ لثبوته في جزئي آخر، لمعنىٰ مشترك بينهما.

ومثاله: قياس النبيذ علىٰ الخمر في تحريم شربهما؛ لاشتراكهما في علة

---

(١) المصدر السابق (ص٢٤١-٢٤٢).

وعرَّفه شيخ الإسلام بأنه: انتقال الذهن من المعيَّن، علىٰ المعنىٰ العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلىٰ الملزوم الأول، وهو المعيَّن.

فهو انتقال من خاص إلىٰ عام، ثم انتقال من ذلك العام إلىٰ الخاص، من جزئي إلىٰ كلي، ثم من ذلك الكلي إلىٰ الجزئي الأول، فيحكم عليه بذلك الكلي. مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١١٩).

(٢) طرق الاستدلال ومقدماتها (ص٢٤٢).

الإسكار[(١)].

وأكثر المناطقة يجعلون القياس هو الشمول لا التمثيل في إفادته لليقين، والصحيح أنهما متلازمان، ويمكن ردُّ كل واحد منهما إلىٰ الآخر كما يرجح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[(٢)].

يوضح ذلك أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الإسكار، وهذا إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة، وهو قياس التمثيل، أو يقال: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام؛ النتيجة: النبيذ حرام، وهذا قياس شمول.

فاليقين أو الظن إنما يستفاد من صدق مقدمات القضية أو عدمه، لا من كون القياس المستعمل شموليًّا أو تمثيليًّا[(٣)].

الأمر الثاني: لا يجوز استعمال قياس الشمول والتمثيل في حق الله تعالىٰ.

لما كان كلٌّ من القياس الشمولي والتمثيلي يستلزم أن يندرج الخالق والمخلوق تحت أصل وفرع، أو تحت قضية كلية يستوي أفرادها؛ كان كلٌّ منهما مما لا يجوز استعماله في العلم الإلهي؛ لأنه لا يمكن جمع الخالق والمخلوق تحت أصل وفرع، ولا يجوز أن يمثَّل الله عَزَّوَجَلَّ بغيره، كما لا يجوز أن يدخل الخالق والمخلوق تحت قضية كلية تستوي أفرادها؛ لعظم الفرق بين الخالق والمخلوق، بل لا تتصور النسبة الجامعة بينهما، فضلًا عن أن يقاس أحدهما بالآخر.

قال شيخ الإسلام: «إن العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيلي

---

(١) المصدر السابق (ص٢٨٥).

وعرَّفه شيخ الإسلام بقوله: وأما قياس التمثيل فهو: انتقال الذهن من حكم معين إلىٰ حكم معين؛ لاشتراكهما في ذلك المعنىٰ المشترك الكلي، مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٢٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٨٨، ١٩٩، ٢٣٤، ٢٥٩)، الرد علىٰ المنطقيين (ص١١٥-١١٧).

(٣) انظر: المصدرين السابقين.

يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمَثَّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلىٰ اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»[(١)].

الأمر الثالث: القياس الذي يجوز استعماله في حق الله تعالىٰ هو قياس الأولىٰ:

الذي يستعمل في حقه ﷻ قياس الأولىٰ، ومضمون هذا القياس أن يقال: كل نقص وعيب في نفسه -وهو ما تضمن سلب الكمال- إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والمحدثات والممكنات؛ فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالىٰ بطريق الأولىٰ[(٢)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩)، وانظر: (٧/ ٥٩-٦٠، ٣٢٢، ٣٦٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٧)، مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٤٧)، نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤١)، الرد علىٰ المنطقيين (ص١٥٠، ٣٥٠-٣٥١)، شرح العقيدة الأصفهانية (ص٤٤، ٧٤)، التدمرية (ص٥٠)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٧٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٨٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٢٩٧)، وانظر: (٣/ ٣٠٢، ٥/ ٢٠١، ١٢/ ٣٤٧-٣٥٠، ٣٥٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠، ٢/ ٦، ٣٤١، ٧/ ١٥٤، ٣٢٢، ٣٦٢-٣٦٨)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣٧١، ٤١٧، ٣/ ١٥١، ٢٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢١، ٣٢٨، ٢/ ٣٥٤، ٥٣٦)، الرد علىٰ المنطقيين (ص١٥٠، ٣٥٠-٣٥١)، شرح العقيدة الأصفهانية (ص٤٤، ٧٤، ١١٧-١١٨)، التدمرية (ص٥٠)، أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٤٩)، نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤١)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٧٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٨٧)، شرح القصيدة النونية (٢/ ٢٤٦)، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (٢/ ٣٨٨)، تيسير الكريم الرحمن (ص٥٨٩).

تنبيه مهم: ذكر الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نونيته بيتًا في بيان الطرق التي يعرف بها العبد ربه فقال:

=

وبعبارة أخرىٰ: «كل نقص يُنزه عنه مخلوق من المخلوقات؛ فالخالق تعالىٰ أولىٰ بتنزيهه عنه»[(١)].

وهذا القياس فرع عن قياس الأولىٰ في جانب الإثبات، والذي مضمونه: أن كل كمال لا يستلزم نقصًا بوجه من الوجوه، ثبت للمخلوق؛ فالخالق أولىٰ بالاتصاف به[(٢)].

الأمر الرابع: قياس الأولىٰ من الأقيسة البرهانية اليقينية:

فالنقص مناقض الكمال، وإذا كان الله تعالىٰ أحق بثبوت الكمال؛ كان أحق بنفي النقص عنه، وهذا من الأمور العقلية اليقينية التي لا يُمكن دفعها[(٣)]؛ لهذا كان هذا

= بالضِّدِّ والأولىٰ كذا بالامتناع لعلمنا بالنفس والرحمن.

في أثناء شرح الشيخ محمد خليل هراس رَحِمَهُ اللَّهُ لهذا البيت، عرَّف الطريقة الثالثة، وهي: الامتناع بقوله: الوجه الثالث: الاستدلال علىٰ تنزيهه سبحانه عن النقص بطريق الامتناع، وذلك أن يُقال: كل نقص تنزه عنه المخلوق؛ فإنه يمتنع أن يتصف به الخالق؛ إذ الخالق أولىٰ بتنزهه عن النقص من المخلوق. اهـ شرح القصيدة النونية (٢/ ٣٤٦).

ولعل هذا سهوٌ منه رَحِمَهُ اللَّهُ، فإن هذه الطريقة تسمىٰ قياس الأولىٰ، وهي فرع عن الوجه الثاني الذي ذكره الإمام ابن القيم بقوله: والأولىٰ، والتي شرحها الشيخ محمد في الوجه الثاني، أما الامتناع فطريقة أخرىٰ، مضمونها أن يقال: هذه صفة نقص؛ فتمتنع في حق الله عَزَّوَجَلَّ، انظر: توضيح المقاصد (٢/ ٣٨٨).

وذلك بقطع النظر عن كون المخلوق متصفًا بها أم لا، ولا وجه فيها للأولوية كما ذكر الشيخ، وكما يتبين في تعريف قياس الأولىٰ، ونُقُول العلماء الذين ذكروا هذا القياس يجمعون فيه النفي والإثبات. والله أعلم.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢).

(٢) انظر: المصادر السابقة هامش (٢) من الصفحة السابقة، والصفدية (٢/ ٢٥-٢٧)، مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٤١٢، ٤٥٠)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٨، ٤/ ١٣٢٨)، مدارج السالكين (١/ ٤٦٠-٤٦١)، جلاء الأفهام (ص١٨٣)، ابن تيمية السلفي (ص١٠٧-١٠٨).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ٣٧١).

النوع من القياس مما يدخل تحت ما يسمىٰ بالقياس البرهاني[(١)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «وأما هذا القياس -قياس الأولىٰ-، ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره ويذم به سواه؛ فهذا فطري ضروري مُتَّفَقٌ عليه»[(٢)].

الأمر الخامس: توضيح هذا القياس:

ويزيد هذا القياس توضيحًا كلامُ شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف علىٰ وجه قياس الأولىٰ، وهو إن كان قد يجعل نوعًا من قياس الشمول والتمثيل، فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع، وهو: أن يكون الحكم المطلوب أولىٰ بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدالِّ عليه، وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة، كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن، وذلك أن الله سبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول الذي تستوي أفراده، ولا تحت قياس التمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء لا في نفسه المذكورة بأسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولىٰ»[(٣)].

وقال في موضع آخر: «وأما قياس الأولىٰ الذي كان يسلكه السلف اتباعًا للقرآن، فيدلُّ علىٰ أنه: يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتًا

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢).

وتقسيم القياس الذي سبق ذكره إلىٰ اقتراني (شمولي)، وتمثيلي، هو تقسيم له باعتبار صورته، ويُقسم أيضًا باعتبار مادة مقدماته إلىٰ قسمين: ١- قياس يقيني المقدمات. ٢- قياس غير يقيني المقدمات.

والأول هو الذي يسمىٰ بالقياس البرهاني، وهو المؤلَّف من مقدمات قطعية لإفادتها اليقين.

انظر: الشفاء (٥/ ٤)، الكليات (ص٧١٣)، طرق الاستدلال ومقدماتها (ص٢٦٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٤٤).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٤).

لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق؛ بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله علىٰ كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق علىٰ مخلوق؛ كان هذا مما بين له: أن ما يثبت للرب أعظم من كل ما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره»[(١)].

وهذا يصدق أيضًا علىٰ كل نقص تنزه عنه المخلوق؛ فيعلم أن ما يتنزه الله عَزَّوَجَلَّ عنه أعظم مما يُنَزَّهُ عنه كل ما سواه.

ففرق بين استعمال هذا النوع من القياس الذي تعتبر فيه الأولوية، واستعمال قياس الشمول والتمثيل علىٰ الأصل الذي عرَّفه به المناطقة والأصوليون، بأن يدخل الفرع تحت الأصل لعلةٍ جامعةٍ، أو أن يشمل الحكم الأصل والفرع، فهذا لا بد وأن تكون نتائجه خاطئة إذا استعمل في حق الله عَزَّوَجَلَّ، أما إذا استعمل هذا القياس مع اعتبار الأولوية، بأن يكون الحكم المطلوب، وهو: التنزه عن النقص في هذه الحال، أولىٰ بالثبوت في حق الله عَزَّوَجَلَّ من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، وهي هنا: وجوب تنزه المخلوق عن النقص، فهذا القياس إذا أُلف علىٰ هذه الطريقة كانت نتائجه صحيحة، بل غاية في إفادة اليقين، وشدة التعظيم لله عَزَّوَجَلَّ.

الأمر السادس: أوجه الأولوية في هذا القياس:

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضًا: «فكل كمال لا نقص فيه بوجه، ثبت للمخلوق؛ فالخالق أحق به من وجهين:

أحدهما: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤٥)، وانظر: الرد علىٰ المنطقيين (ص١٥٤).

الثاني: أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه؛ فإذا كان هو مبدعًا للكمال، وخالقًا له؛ كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدِعه أولىٰ بأن يكون متصفًا به من المستفيد المبدَع المعطىٰ»[(١)].

ويقال أيضًا في الأولوية في جانب النقص، أنها من وجهين:

الأول: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم منزه عن النقائص والعيوب.

الثاني: أن كل نقص تنزه عنه المخلوق المربوب فإنما نزَّهَهُ عنه ربه وخالقه، فإذا كان الله عَزَّوَجَلَّ هو المُنَزِّهُ غيره عن النقص؛ كان معلومًا بالاضطرار أن الذي ينزه غيره عن النقائص أولىٰ بالتنزه عنها من غيره.

الأمر السادس: استعمال النفاة لقياس التمثيل والشمول في حق الله عَزَّوَجَلَّ أدىٰ إلىٰ نفيهم الصفات:

ومثال استعمال النفاة لقياس التمثيل والشمول في باب الصفات، علىٰ الطريقة المعهودة لدىٰ المناطقة، وما نتج عن هذا الاستعمال الخاطئ من نفي لصفات الله عَزَّوَجَلَّ:

قولهم حينما استخدموا قياس التمثيل: لو كان الله متصفًا بالصفات؛ لكان جسمًا، قياسًا علىٰ المخلوق، فأدخلوا الله عَزَّوَجَلَّ الخالق مع المخلوق المربوب في قضية يستوي فيها الأصل والفرع؛ فأداهم ذلك إلىٰ الحكم بالمماثلة، التي يوجبها هذا القياس؛ لاشتراك الخالق والمخلوق في أن كلًّا منهما متصف بالصفات، وفرارًا من هذه المماثلة المنتفية في العقل والشرع؛ رتبوا علىٰ ذلك أن الله عَزَّوَجَلَّ لا يجوز أن يكون متصفًا بالصفات، فرارًا من هذا المحذور الذي أوقعهم فيه استعمالهم لهذا القياس الفاسد.

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص١١٧-١١٨).

وقولهم حينما استخدموا قياس الشمول: المخلوق متصف بالصفات، وكل متصف بالصفات فهو جسم؛ فالله عَزَّوَجَلَّ ليس متصف بالصفات لأنه يستحيل أن يكون جسمًا بزعمهم، فنفوا الصفات لئلا يدخل الله عَزَّوَجَلَّ في عموم قولهم: «وكل متصف بالصفات فهو جسم»[(١)].

«فهؤلاء النفاة أشركوا الخالق مع المخلوق، واستعملوا في حقه قياس التمثيل، الذي يستوي فرعه بأصله بجامع العلة المشتركة بينهما، واستعملوا في حقه سبحانه قياس الشمول، الذي تستوي أفراده، وتندرج تحت قضية كلية، وهذا كما أنه مخالف لما جاء في الكتاب والسنة، فهو مخالف أيضًا للفطرة السليمة، والعقول الصحيحة»[(٢)].

فكانت النتيجة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلىٰ اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»[(٣)].

الأمر السابع: احتراز مهم في هذه القاعدة:

إن هذه القاعدة التي يذكرها أهل العلم، لا بد فيها من مراعاة مفهوم النقص في حق الله عَزَّوَجَلَّ، الذي يجب أن ينزه عنه؛ لأن هناك أمورًا هي نقص في حق المخلوق، ولكنها كمالٌ في حق الخالق، ومن ذلك:

الكبرياء والعظمة، فإنه نقص في حق المخلوق لكنه كمال في حق الخالق، فإن

---

(١) انظر: التحفة المهدية (ص١٣٠)، وانظر: شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٤-٧٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٣).

(٢) التحفة المهدية (ص١٣٠-١٣١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩).

الله عَزَّوَجَلَّ يسمىٰ بالمتكبر، ويوصف بالكبرياء، قال تعالىٰ: ﴿ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٢٣﴾ [الحشر: ٢٣]، وقال ﷺ فيما يرويه عن ربه: «**العِزُّ إِزَارُهُ، وَالكِبْرِيَاءُ رِدَاؤُهُ، فَمَنْ يُنَازِعُنِي عَذَّبْتُهُ**»[(١)].

قال الإمام النووي[(٢)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعنىٰ ينازعني: يتخلق بذلك، فيصير في معنىٰ المشارك»[(٣)].

فهذا الوصف إذا صدر عن المخلوق كان نقصًا في حقه، وذلك لضعف الإنسان وافتقاره إلىٰ ربه وحاجته إليه في كل أحواله، فلا يُناسب وصفه هذا أن يكون متكبرًا متعاظمًا؛ لأنه خلاف الواقع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «... فاحترازٌ عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض، وهو نقص بالإضافة إلىٰ الخالق لاستلزامه نقصًا، كالأكل والشرب مثلًا، فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان، أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب؛ لأن قوامه بالأكل والشرب، فإذا قُدِّرَ غير قابلٍ له؛ كان ناقصًا عن القابل لهذا الكمال، لكن هذا يستلزم حاجة الآكل والشارب إلىٰ غيره، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب، وهو مستلزم لخروج شيء منه كالفضلات، وما لا يحتاج إلىٰ دخول شيء فيه أكمل ممن يحتاج إلىٰ دخول شيء فيه، وما يتوقف كماله علىٰ غيره أنقص مما لا يحتاج في كماله إلىٰ غيره؛ فإن الغني عن شيء أعلىٰ

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٦/ ٣٨٩ مع النووي)، كتاب البر والصلة، باب تحريم الكبر، برقم (٦٦٢٣).

(٢) يحيىٰ بن شرف بن مري الحزامي، أبو زكريا النووي الشافعي، الفقيه المحدث، صاحب التصانيف الجليلة، التي ما كانت لتتفق لغيره فإنه عاش رَحِمَهُ ٱللَّهُ خمسة وأربعين سنة فقط، ومع ذلك ألف الدواوين العظيمة، توفي في نوا بسوريا سنة (٦٧٦هـ). انظر ترجمته في: الضوء اللامع (١٠/ ٢٢٦)، الأعلام (٨/ ١٤٩).

(٣) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٦/ ٣٨٩).

من الغني به، والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره.

ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق وهو نقص بالنسبة إلىٰ الخالق، وهو كل ما كان مستلزمًا لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزمًا للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزمًا لفقره المنافي لغناه»(١).

وقال في موضع آخر: «إن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للموجود، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلًا، والكمال النسبي، هو المستلزم للنقص، فيكون كمالًا، من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمالٌ له، وللشبعان نقص فيه؛ لأنه ليس بكمال محض، بل هو مقرون بالنقص.

والتعالي والتكبر والثناء علىٰ النفس، وأمر الناس بعبادته ودعائه والرغبة إليه، ونحو ذلك، مما هو من خصائص الربوبية، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالىٰ، وهو نقص مذموم من المخلوق»(٢).

«فالكبرياء والعظمة له، بمنزلة كونه حيًّا قيومًا قديمًا واجبًا بنفسه، وأنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه العزيز الذي لا يُنال، وأنه قهار لكل ما سواه.

فهذه كلها صفات كمال لا يستحقها إلا هو، فما لا يستحقه إلا هو، كيف يكون كمالًا من غيره وهو معدوم لغيره؟ فمن ادعاه كان مفتريًا منازعًا للربوبية في خواصِّها، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: «**يَقُولُ اللهُ تَعَالَىٰ: العَظَمَةُ إِزَارِي، وَالكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا عَذَبْتُهُ**»(٣)، وجملة ذلك: أن الكمال

---

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٤٠).

(٢) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٣٩).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: أبو داود في سننه (٤/ ٢٢٦-٢٢٧)، كتاب اللباس، باب ما جاء في الكبر، برقم (٤٠٩٠)، وابن ماجة في سننه (٤/ ٤٥٧)، كتاب الزهد، باب البراءة من الكبر، والتواضع، برقم =

المختص بالربوبية ليس لغيره فيه نصيب، فهذا تحقيق اتصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه، ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره، فادعاؤه منازعة للربوبية، وفرية علىٰ الله»[(١)].

فهذا القيد مهم جدًّا في تطبيق هذه القاعدة وفهمها، واحتراز بالغ الأهمية تجب مراعاته والاعتناء بفهمه ودركه؛ لئلا ينسب إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ شيء من النقص الذي يتنزه عنه.

يوضحه أن يقال مثلًا: الولد كمال في المخلوق وعدمه نقص بالنسبة له، فلا يُقال بناءً علىٰ هذه القاعدة: أن عدم الولد نقص تنزه المخلوق عنه، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فتنزيه الله عَزَّوَجَلَّ عنه من باب أولىٰ، فيجب إذًا إثبات الولد لله عَزَّوَجَلَّ، وذلك لأمرين:

١. أن تنزيه الله عَزَّوَجَلَّ عن الولد، ثابتٌ في كثيرٍ من نصوص الكتاب والسنة.

٢. أن الولد بالنسبة للإنسان كمال، لكنه كمال مقترن بالنقص؛ لحاجته إليه في بقاء النوع الإنساني، والمعاونة والخدمة حال الكبر، ونحو ذلك، أما الله عَزَّوَجَلَّ فليس كمثله شيء، ولا يحتاج إلىٰ غيره في شيء، فهو الغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه محتاج إليه مفتقرٌ إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ومثل هذا يقال في جميع الصفات التي يعد انتفاؤها نقصًا نسبيًّا في حق المخلوق، وأما هذه القاعدة فتختص بما هو نقص محض: كالظلم، والكذب، والجهل، ونحو ذلك، والله أعلم.

الأمر الثامن: أدلة القاعدة:

= (٤١٧٤).

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٤٠).

علمنا من خلال المطلب السابق معنىٰ قياس الأولىٰ، والذي ورد استعماله في الأمثال المضروبة في القرآن الكريم، فاجتمعت فيه الدلالة الشرعية مع الدلالة العقلية، مما يزيده قوة في الاحتجاج به في مسائل الصفات، وما نحن بصدده من نفي النقائص عن الله عَزَّوَجَلَّ.

وهذا القياس مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٦٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: ٢٧]، فالمثل الأعلىٰ هو: الوصف الأعلىٰ، الذي وصف الله به نفسه، وجعل مثل السوء -المتضمن للعيوب والنقائص ونفي الكمال-: للمشركين، وأخبر أن المثل الأعلىٰ -المتضمن لإثبات الكمالات كلها-: له وحده، و(الأعلىٰ) أفعل تفضيل، فمعنىٰ ذلك: أنه أعلىٰ من غيره، فكيف يكون أعلىٰ وهو عدم محض ونفي صرف؟ تعالىٰ الله عن قول المعطلين علوًّا كبيرًا[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والرب تعالىٰ له المثل الأعلىٰ، وهو أعلىٰ من غيره، وأحق بالمدح والثناء من كل ما سواه، وأولىٰ بصفات الكمال، وأبعد عن صفات النقص، فمن الممتنع أن يكون المخلوق متصفًا بكمالٍ لا نقص فيه، والرب لا يتصف إلا بالكمال الذي لا نقص فيه، وإذا كان يأمر عبده أن يفعل الأحسن والخير؛ فيمتنع أن لا يفعل هو إلا ما هو الأحسن والخير، فإنَّ فعل الأحسن والخير مدح وكمال لا نقص فيه، فهو أحق بالمدح والكمال الذي لا نقص فيه من غيره»[(٢)].

قال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل: ٦٠]، وهو الأفضل والأطيب والأحسن والأجمل»[(٣)].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٠-١٠٣١)، التحفة المهدية (١٣١).

(٢) رسالة في معنىٰ كون الرب عادلًا وفي تنزهه عن الظلم، ضمن جامع الرسائل (١/ ١٣٦).

(٣) جامع البيان (١٤/ ١٢٥)، وانظر: (٢١/ ٣٨).

وقال الإمام القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾: أي الوصف الأعلىٰ»[(١)].

وقال أيضًا: «وقال قتادة: (هذا مثل ضربه الله للمشركين)، والمعنىٰ: هل يرضىٰ أحدكم أن يكون مملوكه في ماله ونفسه مثله؟ فإذا لم ترضوا بهذا لأنفسكم؛ فكيف جعلتم لله شركاء»[(٢)].

وقال الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله ها هنا: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوۡءِۖ﴾، أي: النقص إنما ينسب إليهم، ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل: ٦٠]، أي: الكمال المطلق من كل وجه، وهو منسوب إليه»[(٣)].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال تعالىٰ: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوۡءِۖ﴾، أي: المثل الناقص والعيب التام، ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل: ٦٠]، وهو كل صفة كمال، وكل كمال في الوجود؛ فالله أحق به من غير أن يستلزم ذلك نقصًا بوجه من الوجوه»[(٤)].

وقال أيضا: «﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الروم: ٢٧]، وهو كل صفة كمال، والكمال من تلك الصفة... فالمثل الأعلىٰ: هو وصفه الأعلىٰ، وما ترتب عليه.

لهذا كان أهل العلم يستعملون في حق الباري قياس الأولىٰ، فيقولون: كل صفة كمال في المخلوقات؛ فخالقها أحق بالاتصاف بها علىٰ وجه لا يشاركه فيها أحد، وكل نقص في المخلوق ينزه عنه؛ فتنزيه الخالق عنه من باب أولىٰ وأحرىٰ[(٥)].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١١٩)، وانظر: (١٤/ ١٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ١٦).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٥٥٤).

(٤) تيسير الكريم الرحمن (ص٣٩٥)، وانظر: (ص٥٨٩).

(٥) المصدر السابق (ص٥٨٩).

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في بيان المثل الأعلىٰ: «... فجعل مثل السوء المتضمن للعيوب والنقائص، وسلب الكمال للمشركين وأربابهم، وأخبر أن المثل الأعلىٰ المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده؛ ولهذا كان المثل الأعلىٰ، وهو أفعل تفضيل، أي: أعلىٰ من غيره، فكيف يكون أعلىٰ وهو عدم محض، ونفي صرف، وأي مثل أدنىٰ من هذا، تعالىٰ الله عن قول المعطلين علوًّا كبيرًا.

فمثل السوء لعادم صفات الكمال؛ ولهذا جعله مثل الجاحدين لتوحيده وكلامه وحكمته؛ لأنهم فقدوا الصفات التي من اتصف بها كان كاملًا، وهي: الإيمان، والعلم، والمعرفة، واليقين، والعبادة لله، والتوكل عليه، والإنابة إليه، والزهد في الدنيا، والرغبة في الآخرة، والصبر، والرضا، والشكر، وغير ذلك من الصفات التي اتصف بها من آمن بالآخرة، فلما سلبت تلك الصفات عنهم -وهي صفات كمال-؛ صار لهم مثل السوء، فمن سَلَبَ صفات الكمال عن الله، وعلوه علىٰ خلقه، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ومشيئته، وحياته، وسائر ما وَصَفَ به نفسه؛ فقد جعل له مثل السوء، ونزهه عن المثل الأعلىٰ، فإن مثل السوء هو: العدم وما يستلزمه، وضده المثل الأعلىٰ، وهو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل؛ كان أعلىٰ من غيره، ولما كان الرب تعالىٰ هو الأعلىٰ، ووجهه الأعلىٰ، وكلامه الأعلىٰ، وسمعه الأعلىٰ، وبصره، وسائر صفاته عليا؛ كان له المثل الأعلىٰ، وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلىٰ اثنان؛ لأنهما إن تكافآ؛ لم يكن أحدهما أعلىٰ من الآخر، وإن لم يتكافآ؛ فالموصوف بالمثل الأعلىٰ أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلىٰ مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال، علىٰ استحالة التمثيل

والتشبيه؛ فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[(١)].

ومن أمثلة ورود هذا القياس على طريقة التنزيه في القرآن الكريم، قوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الروم: ٢٨]، وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٥٧- ٦٠].

فإن الله تعالىٰ احتج علىٰ المشركين وأهل الكتاب، فيما يثبتون له من الشريك والبنات، بأنهم يُنزهون أنفسهم عن ذلك؛ لأنهم يعتبرون ذلك نقصًا وعيبًا في حقهم، فإذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف والمثل السوء لأنفسهم؛ فكيف يصفون به ربهم، ويجعلون له مثل السوء، والرب الخالق أولىٰ بأن ينزه عن الأمور الناقصة منهم؟!.

والله عَزَّوَجَلَّ يستعمل في ذلك استفهام الإنكار؛ إقامةً للحجة عليهم، وبيانًا لبطلان ما أنكره عليهم وامتناعه، وأن ذلك مما استقر في الفطر والعقول السليمة[(٢)].

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عما يقولون علوًّا كبيرًا، وصدق الله القائل: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: الآية ٣٣].

«ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك، مما يبين أن المتصف بذلك منتقص

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٠-١٠٣٢).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣٥-٥٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦-٣٧)، (٧/ ٣٦٢-٣٦٥)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٦-٩١٧، ١٠٣٥-١٣٦)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٨٠-٤٨١).

معيب، كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب.

وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود؛ فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال، والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات، فمن جعل الواجب الوجود لا يقبل الاتصاف، فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة التي عابها الله تعالىٰ، وعاب عابديها»[(١)].

ونظير هذا التمثيل جاء في السنة النبوية الصحيحة، في نفي الشريك عن الله ﷻ باستعمال قياس الأولىٰ.

وذلك في مثل حديث الصحابي الجليل الحارث الأشعري رضي الله عنه أن نبي الله ﷺ قال: «... **أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ مَثَلَ رَجُلٍ اشْتَرَىٰ عَبْدًا مِن خَالِصِ مَالِهِ بِوَرِقٍ أَوْ ذَهَبٍ، فَجَعَلَ يَعْمَلُ، وَيُؤَدِّي غَلَّتَهُ إِلَىٰ غَيْرِ سَيِّدِهِ، فَأَيُّكُمْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَهُ كَذَلِكَ، وَإِنَّ اللهَ ﷻ خَلَقَكُمْ وَرَزَقَكُمْ؛ فَاعْبُدُوهُ، وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**» الحديث[(٢)].

الأمر التاسع: استعمال السلف لهذا النوع من القياس:

لقد ورد استعمال هذا القياس في كلام السلف الصالح؛ مما يعطي قوة في حجية

---

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٠٤)، وانظر: الرد علىٰ المنطقيين (ص٣٥٠-٣٥١)، النبوات (٢/ ٨٩٠-٨٩٣)، شرح العقيدة الأصفهانية (ص١١٧-١١٨).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه (٥/ ١٣٦-١٣٧)، كتاب الأمثال باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، برقم (٢٨٦٣)، وصححه الألباني رحمه الله كما في صحيح سنن الترمذي برقم (٢٢٩٨)، والإمام أحمد في المسند (٤/ ١٣٠) وغيره، انظر تخريجه بالتفصيل في طبعة مؤسسة الرسالة من المسند (٢٨/ ٤٠٤-٤٠٧)، وقد حكم عليه الترمذي، والحاكم، والذهبي، والألباني بالصحة، ووافقهم محقق المسند.

هذا القياس ويزيده تأكيدًا.

من ذلك ما ورد عن إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث استعمل هذا القياس أثناء رده علىٰ نفاة الصفات من الجهمية، فقال: «... ووجدنا كل شيء أسفل منه مذمومًا، يقول الله جلَّ ثناءه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [فصلت: ٢٩].»[(١)].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ تعليقًا علىٰ هذا الاستعمال من الإمام أحمد: «وهذه الحجة من باب قياس الأولىٰ، وهو أن السفل مذموم في المخلوق، حيث جعل الله أعداءه في أسفل السافلين، وذلك مستقر في فطر العباد، حتىٰ إن أتباع المضلين طلبوا أن يُجعلوا تحت أقدامهم؛ ليكونوا من الأسفلين، وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق، ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق؛ فالرب تعالىٰ أحق أن ينزه ويقدس عن أن يكون في السفل، أو أن يكون موصوفًا بالسفل، هو أو شيء منه، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه، بل هو العلي الأعلىٰ بكل وجه»[(٢)].

واستعمله الإمام أحمد في موطن آخر أيضًا، فقال: «... وخصلة أخرىٰ: لو أن رجلًا بنىٰ دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها، وخرج منها، كان لا يخفىٰ عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله سبحانه له المثل الأعلىٰ، قد أحاط بجميع ما خلق، وقد علم كيف هو وما هو، من غير أن يكون في جوف شيء مما خلق»[(٣)].

فقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ تعليقًا أيضًا علىٰ كلام الإمام أحمد: «وهذا أيضًا قياس

---

(١) الرد علىٰ الجهمية والزنادقة (ص٤٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٤٣).

(٣) الرد علىٰ الجهمية والزنادقة (ص٤٩).

عقلي، من قياس الأولىٰ، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعًا كدار بناها؛ فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها؛ لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها، محايثًا لها؟ وهذا من أبين الأدلة العقلية»(١).

وعلَّل شيخ الإسلام سبب استعمال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لهذه الأقيسة العقلية في باب العقائد، دون غيره من الأئمة الذين سبقوه بقوله: «وأحمد أشهر وأكثر كلامًا في أصول الدين بالأدلة القطعية، نقليها وعقليها، من سائر الأئمة؛ لأنه ابتلي بمخالفي السنة فاحتاج إلىٰ ذلك، والموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية علىٰ ما يوافق السنة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة، ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالىٰ لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلا قياس الأولىٰ، وهو الذي جاء به الكتاب والسنة، فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء، حتىٰ يتساويا في حكم القياس، بل هو سبحانه أحق بكل حمد، وأبعد عن كل ذم، فما كان من صفات الكمال المحضة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه؛ فهو أحق به من كل ما سواه، وما كان من صفات النقص؛ فهو أحق بتنزيهه عنه من كل ما سواه»(٢).

واستعمله كذلك الإمام أبو سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثبات صفة الكمال، بطريق قياس الأولىٰ، فقال: «فالله المتكلم أولًا وآخرًا، لم يزل له الكلام إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له إذا لا يبقىٰ متكلم غيره فيقول: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر الآية ١٦]، أنا الملك، أين ملوك الأرض؟ فلا يُنْكِر كلام الله عَزَّوَجَلَّ إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عَزَّوَجَلَّ. وكيف يَعجَزُ عن الكلام، من علَّم العباد الكلام وأنطق الأنام؟!»(٣).

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٤٧)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٥٤-١٥٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٥٤).

(٣) الرد علىٰ الجهمية (ص١٥٥)، رقم (٢٧٥).

وقال أيضًا: «وقال لقوم موسىٰ حين اتخذوا العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه الآية ٨٩]، وقال: ﴿عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعراف: ١٤٨].

قال أبو سعيد: ففي كل ما ذكرنا تحقيق كلام الله وتثبيته نصًّا بلا تأويل، ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام: بيانٌ بيِّنٌ أن الله عَزَّوَجَلَّ غير عاجزٍ عنه، وأنه متكلمٌ وقائلٌ؛ لأنه لم يكن يَعيب العجل بشيء هو موجود به.

وقال إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾...﴾ الآية إلىٰ قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣-٦٧]، فلم يعب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام، إلا وأن إلهه متكلمٌ قائلٌ»[(١)].

فالإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أورد هذه الحجة العقلية، ومضمونها أن من علَّم العباد الكلام وأنطق الأنام، كيف يعجز هو عن الكلام، الذي هو صفة كمال في المخلوق استفاده من خالقه؟ فهو الذي علمه الكلام وأقدره عليه، وعدم الكلام نقصٌ في حق المخلوق، فإذا كان كذلك؛ فواهب هذا الكمال أولىٰ بالاتصاف به علىٰ الوجه اللائق به، وأولىٰ بتنزيهه عن النقص المتمثل في عدم الكلام، الذي ينزه عنه المخلوق[(٢)].

ومن ذلك أيضًا استعماله من طرف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في جواز رؤية الله عَزَّوَجَلَّ، وفي مسألة علو الله تعالىٰ علىٰ خلقه، ومباينته لهم، فقال:

«فإنا قد قدمنا فيما تقدم أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولىٰ؛ جاز استعمالها في حق الله تعالىٰ، كما ورد به القرآن والسنة، واستعملها السلف والأئمة، كما يقال: إذا كان العبد يُنَزِّهُ نفسه عن شريك أو أنثىٰ؛ فتنزيه ربه أولىٰ، وإذا كان العبد

---

(١) الرد علىٰ الجهمية (ص١٥٦-١٥٧)، رقم (٢٨٠-٢٨٢).

(٢) انظر تمثيل مشابه للإمام ابن القيم في: الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٤-٩١٦).

عالمًا قادرًا؛ فالله أولىٰ.

وكذلك [مسألة الرؤية]؛ فإن حاصلها أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن؛ فرؤية الموجود الواجب القديم أولىٰ، وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده يجوز أن يُرىٰ ويُحس به؛ فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يُرىٰ؛ فإن كون الشيء بحيث يُرىٰ كمال في حقه لا نقص؛ لأن كونه لا يُرىٰ، ولا يُحس به، لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم، فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا لمعدوم؛ فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلىٰ وجود آخر هو أكمل منها، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص؛ فإنها لا تكون إلا صفة كمال، وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات.

ونظيرها في مسألة العلو: أن علو الشيء بنفسه علىٰ غيره صفة كمال، كما أن قدرته عليه صفة كمال، وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره؛ فيجب أن يكون عاليًا بنفسه، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم، ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال؛ فيجب اتصاف الله بها، وذلك يوجب مباينته للعالم»[(١)].

واستعمله الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان حكمته تعالىٰ، فقال: «وكذلك إذا استدللنا علىٰ حكمته تعالىٰ بهذه الطرائق[(٢)]، نحو أن يقال: إذا كان الفاعل الحكيم الذي لا يفعل فعلًا إلا لحكمةٍ وغايةٍ مطلوبةٍ له من فعله، أكمل ممن يفعل لا لغايةٍ ولا لحكمةٍ ولا لأجل عاقبةٍ محمودةٍ، وهي مطلوبة من فعله في الشاهد؛ ففي حقه تعالىٰ أولىٰ وأحرىٰ، فإذا كان الفعل للحكمة كمالًا فينا؛ فالرب تعالىٰ أولىٰ به وأحق،

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٥٤).

(٢) يقصد طريقة قياس الأولىٰ.

وكذلك إذا كان التنزه عن الظلم والكذب كمالًا في حقنا؛ فالرب تعالىٰ أولىٰ وأحق بالتنزه عنه»[(١)].

هذه بعض الأمثلة علىٰ استعمال هذا النوع من القياس في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وكلام السلف الصالح -رحمهم الله تعالىٰ-، وتركت أشياء غير التي ذكرت مخافة التطويل، واكتفاءً بما ذكر أن ينبه علىٰ ما لم يذكر؛ فإنه جارٍ مجراه وسائر علىٰ منواله.

وفي هذه النماذج -التي ذكرتها من استعمال السلف الصالح رحمهم الله تعالىٰ لهذا النوع من القياس العقلي الصحيح- ردٌّ علىٰ طوائف النفاة الذين يدَّعون أن السَّلف ليس لهم معرفة بالعقليات، وأنهم ينكرون دور العقل في تحصيل المعرفة والاستدلال عليها، وردٌّ أيضًا علىٰ طائفة ممن غلت في نفي دور العقل، وبخاصة أهل التصوف منهم، الذين ظنوا أن الكلام في التوحيد -وخاصة باب الصفات منه- لا يكون بالقياس العقلي، وأن استعمال ذلك بدعة، وهو المعني من ذم السلف لعلم الكلام.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه، ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف، أنه لا يُتكلم في أصول الدين، ولا يُتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي، وأن ذلك بدعة، وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا مما أطمع الأولين[(٢)] فيهم؛ لما رأوهم ممسكين

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٤٧٩-٤٨٠).

(٢) يقصد المتكلمين والفلاسفة، انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣٤).

عن هذا كله، إما عجزًا، أو جهلًا، وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين، وقال لهم الأولون: ردُّكم -أيضًا- علينا بدعة، فإن السلف والأئمة لم يردُّوا مثل ما رددتم، وصار أولئك يقولون عن هؤلاء: إنهم ينكرون العقليات، وإنهم لا يقولون بالمعقول، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصائبين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة، الروم والهند والفرس وغيرهم، علىٰ ما جعلوه معقولًا يقيسون فيه الحق تارة، والباطل أخرىٰ، وحصل من هؤلاء تفريط وعدوان، ومن هؤلاء تفريط وعدوان، أوجب تفرقًا واختلافًا بين الأمة ليس هذا موضعه.

ودين الإسلام هو الوسط، وهو الحق والعدل، وهو متضمن لما يستحق أن يكون معقولًا، ولما ينبغي عقله وعلمه، ومنزه عن الجهل والضلال والعجز، وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف، فسلك الإمام أحمد وغيره -مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع- مسلك الاستدلال بالفطرة، والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولىٰ»[(١)].

فائدة:

قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل كيف أضاف المثل هنا[(٢)] إلىٰ نفسه، وقد قال: ﴿فَلَا تَضۡرِبُواْ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡثَالَۚ﴾ [النحل: ٧٤]، فالجواب: أن قوله: ﴿فَلَا تَضۡرِبُواْ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡثَالَۚ﴾ [النحل: ٧٤]، أي: الأمثال التي توجب الأشباه والنقائص، أي: لا تضربوا لله مثلًا يقتضي نقصًا وتشبيهًا بالخلق، والمثل الأعلىٰ: وصفه بما لا شبيه له، ولا نظير، جل وتعالىٰ عما يقول الظالمون والجاحدون علوًّا كبيرًا»[(٣)].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣٦-٥٣٧).

(٢) أي في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل: ٦٠].

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١١٩).

[وصف الروح في النصوص]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وهكذا القول في المثل الثاني -وهو الروح التي فينا- ، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تَعرج وتَصعد من سماء إلىٰ سماء، وأنها تُقبض من البدن، وتُسل منه كما تُسل الشعرة من العجين».

الشـــرح

يجدر الإشارة في شرح هذا النص إلىٰ عدة أمور:

الأمر الأول: معاني الروح والنفس في النصوص الشرعية.

قال ابن قيم الجوزية «وَالروح فِي الْقُرْآن علىٰ عدَّة أوجه:

أَحدهَا: الْوَحْي كَقَوْلِه تَعَالَىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورىٰ: ٥٢]، وَقَوله تَعَالَىٰ: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ١٥]، وسمىٰ الْوَحْي روحًا؛ لما يحصل بِهِ من حَيَاة الْقُلُوب والأرواح.

الثَّانِي: الْقُوَّة والثبات والنصرة الَّتِي يُؤَيِّد بهَا من شَاءَ من عباده الْمُؤمنِينَ، كَمَا قَالَ تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

الثَّالِث: جِبْرِيل، كَقَوْلِه تَعَالَىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣]، وَقَالَ تعالَىٰ: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧]، وَهُوَ روح الْقُدس، قَالَ تعَالَىٰ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢].

الرَّابِع: الرُّوح الَّتِي سَأَلَ عَنْهَا الْيَهُود فأجيبوا بِأَنَّهَا من أَمر الله، وَقد قيل: إنها الرُّوح الْمَذْكُورَة فِي قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ﴾ [النبأ: ٣٨]،

وَأَنَّهَا الرُّوح الْمَذْكُورة فِي قَوْله تعالىٰ: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم﴾ [الفجر: ٤].

الْخَامِس: الْمَسِيح ابْن مَرْيَم، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

وَأما أَرْوَاح بنىٰ آدم فَلم تقع تَسْمِيَتهَا فِي الْقُرْآن إِلَّا بِالنَّفسِ:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧﴾ [الفجر: ٢٧].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القيامة: ٢].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [الكهف: ٥٣].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧-٨].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

وَأما فِي السُّنة فَجاءَت بِلَفْظ النَّفس وَالروح»[1].

قال ابن قيم الجوزية:

«(أولًا): النَّفس فِي الْقُرْآن تطلق:

١ - علىٰ الذَّات بجملتها:

كَقَوْلِه تَعَالَىٰ: ﴿فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: ٦١].

وَقَوله تَعَالَىٰ: ﴿۞ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: ١١١].

وَقَوله تَعَالَىٰ: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨﴾ [المدثر: ٣٨].

٢ - وَتطلق علىٰ الرُّوح وَحدهَا:

---

(١) الروح (١/ ١٥٢-١٥٤).

كَقَوْلِه تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾ [الفجر: ٢٧].

وَقَوله تَعَالَىٰ: ﴿أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣].

وَقَوله تَعَالَىٰ: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [النازعات: ٤٠].

وَقَوله تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [الكهف: ٥٣].

وَأما الرُّوح فَلَا تطلق علىٰ الْبدن لَا بانفراده وَلَا مَعَ النَّفس.

الإطلاقات الأخرىٰ للروح في القرآن:

١ - تطلق الرُّوح علىٰ الْقُرْآن الَّذِي أوحاه الله تَعَالَىٰ إِلَىٰ رَسُوله:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورىٰ: ٥٢].

٢ - وعَلىٰ الْوَحْي الَّذِي يوحيه إِلَىٰ أنبيائه وَرُسُله:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾﴾ [غافر: ١٥].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ﴿٢﴾﴾ [النحل: ٢].

وسمىٰ ذَلِك روحًا؛ لما يحصل بِهِ من الْحَيَاة النافعة، فَإِن الْحَيَاة بِدُونِهِ لَا تَنْفَع صَاحبهَا الْبَتَّةَ، بل حَيَاة الْحَيَوَان البهيم خير مِنْهَا وَأسلم عَاقِبَة.

ولفظ الروح له عدة معانٍ غير الروح التي تفارق البدن بالموت التي هي النفس، فمن إطلاقات الروح ما يلي:

١ - تطلق الروح علىٰ الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه.

٢ - وتطلق علىٰ البخار الخارج من تجويف القلب من سويداه الساري في العروق.

٣- وتطلق الروح علىٰ جبرائيل عليه السلام:

قال تعالىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣].

٤ - **وتطلق علىٰ ما يؤيد الله به أولياءه من الروح:**

كما قال تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

٥ - **وتطلق علىٰ الروح الذي أيد الله به روحه المسيح ابن مريم** عليه السلام.

كما قال تعالىٰ: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [المائدة: ١١٠].

٦ - **وتطلق علىٰ الروح التي يلقيها الله علىٰ من يشاء من عباده.**

٧ - **وتطلق الروح علىٰ القوىٰ التي في البدن**؛ فإنها تسمىٰ أرواحًا، فيقال: الروح الباصر، والروح السامع، والروح الشامُّ؛ فهذه الأرواح قوىٰ مُوْدَعَةٌ في البدن تموت بموت الأبدان، وهي غير الروح التي لا تموت بموت البدن، ولا تبلىٰ كما يبلىٰ.

٨ - **وتطلق الروح علىٰ ما هو أخص مما مضىٰ كله، وهو قوة المعرفة بالله والإنابة إليه**، ومحبته، وانبعاث الهمة إلىٰ طلبه وإرادته، ونسبة هذه الروح إلىٰ الروح كنسبة الروح إلىٰ البدن؛ فإذا فقدته الروح كانت بمنزلة البدن إذا فقد روحه، وهي الروح التي يؤيد الله بها أهل ولايته.

ولهذا يقول الناس: فلان فيه روح، وفلان ليس فيه روح، وهو قصبةٌ فارغة، ونحو ذلك.

٩ - **وتطلق الروح علىٰ غير ما ذكر مما فيه معنىٰ الحياة المعنوية**، فللعلم روح، وللإحسان روح، وللإخلاص روح، وللمحبة والإنابة روح، وللتوكل والصدق روح.

والناس متفاوتون في هذه المعاني أعظم تفاوت؛ فمنهم من تغلب عليه هذه الأرواح؛ فيصير روحانيًّا، ومنهم من يفقدها أو أكثرها؛ فيصير بهيميًا، والله

المستعان»[(١)].

الأمر الثاني: حقيقة الروح عند أهل السنة والجماعة:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «روح الآدمي مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة، وقد حكىٰ إجماع العلماء علىٰ أنها مخلوقة غيرُ واحد من أئمة المسلمين، مثل محمد بن نصر المروزي، الإمام المشهور الذي هو أعلم أهل زمانه بالإجماع والاختلاف، أو من أعلمهم.

وكذلك **أبو محمد بن قتيبة**، قال في (كتاب اللقط) لما تكلم علىٰ خلق الروح، قال: «النسم الأرواح، قال: وأجمع الناس أن الله خالق الجثة وبارئ النسمة، أي: الروح».

وقال أبو إسحاق بن شاقلا فيما أجاب به في هذه المسألة: «سألت -رحمك الله- عن الروح مخلوقة أو غير مخلوقة، قال: هذا مما لا يشك فيه من وفق للصواب»، إلىٰ أن قال: «والروح من الأشياء المخلوقة، وقد تكلم في هذه المسألة طوائف من أكابر العلماء والمشايخ، وردوا علىٰ من يزعم أنها غير مخلوقة».

وصنف **الحافظ أبو عبد الله بن منده** في ذلك كتابًا كبيرًا في (الروح والنفس)، وذكر فيه من الأحاديث والآثار شيئًا كثيرًا، وقبله الإمام محمد بن نصر المروزي وغيره، والشيخ أبو يعقوب الخراز، وأبو يعقوب النهرجوري، والقاضي أبو يعلىٰ، وقد نص علىٰ ذلك الأئمة الكبار، واشتد نكيرهم علىٰ من يقول ذلك في عيسىٰ ابن مريم، لا سيما في روح غيره، كما ذكره أحمد في كتابه في (الرد علىٰ الزنادقة والجهمية)»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٢٩٢) المصدر مصطلحات في كتب العقائد (١/ ١٣٧).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٢١٦- ٢١٧).

وقال ابن قيم الجوزية: «أصول أهل السنة التي تظاهرت عليها أدلة القرآن والسنة والآثار والاعتبار والعقل والقول أنها ذات قائمة بنفسها، تصعد وتنزل، وتتصل وتنفصل، وتخرج وتذهب وتجيء، وتتحرك وتسكن، وعلىٰ هذا أكثر من مائة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس، وبَيَّنَّا بطلان ما خالف هذا القول من وجوه كثيرة، وإن من قال غيره لم يعرف نفسه.

وقد وصفها الله ﷻ بالدخول والخروج والقبض والتوفي والرجوع وصعودها إلىٰ السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها، فَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣].

وَقَالَ تعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨-٢٩-٣٠]، وَهَذَا يُقَال لَهَا عِنْد الْمُفَارقَة للجسد، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٧- ٨]، فَأخْبر أَنه سوىٰ النَّفس كَمَا أخبر أَنه سوىٰ الْبدن فِي قَوْله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ [الانفطار: ٧]، فهو سبحانه سوىٰ نفس الإنسان كما سوىٰ بدنه، بل سوىٰ بدنه كالقالب لنفسه، فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالقالب لما هو موضوع له.

ومن ها هنا يُعلم أنها تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها، فإنها تتأثر وتنتقل عن البدن كما يتأثر البدن وينتقل عنها؛ فيكتسب البدن الطيب والخبث من طيب النفس وخبثها، وتكتسب النفس الطيب والخبث من طيب البدن وخبثه، فأشد الأشياء ارتباطًا وتناسبًا وتفاعلًا وتأثرًا من أحدهما بالآخر: الروح والبدن، ولهذا يقال لها عند المفارقة: اخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب النفس،

واخرجي أيتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث»[(١)].

وقال ابن قيم الجوزية عن الروح بعد أن ذكر الأقوال المختلفة في حقيقتها: «إنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف؛ بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار؛ فارق الروح البدن وانفصل إلىٰ عالم الأرواح.

وهذا القول هو الصواب في المسألة، هو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة»[(٢)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والناس مضطربون فيها: فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءًا من البدن، أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النفس أو الريح التي تتردد في البدن، وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن».

الشرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض كلامه عن أهل الكلام: «ينكرون وجود النفس وأن لها نعيمًا وعذابًا، ويقولون: إن ذلك إنما هو للبدن بلا نفس، ويزعمون أن

---

(١) الروح لابن القيم (١/ ٣٧-٣٨).

(٢) الروح (١/ ١٧٧-١٧٨).

الروح عرض من أعراض البدن، ونحو ذلك من المقالات التي خالفوا فيها الكتاب والسنة إذ كانوا فيها هم والفلاسفة علىٰ طرفي نقيض، وهذا الذي ابتدعه المتكلمون باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها»[(١)].

قال ابن قيم الجوزية: «قال الرازي: وأما القسم الثاني، وهو أن الإنسان عبارة عن جسم مخصوص موجود في داخل هذا البدن، فالقائلون بهذا القول اختلفوا في تعيين ذلك الجسم علىٰ وجوه:

الأول: أنه عبارة عن الأخلاط الأربعة التي منها يتولد هذا البدن.

والثاني: أنه الدم.

والثالث: أنه الروح اللطيف الذي يتولد في الجانب الأيسر من القلب وينفذ في الشريانات إلىٰ سائر الأعضاء.

والرابع: أنه الروح الذي يصعد في القلب إلىٰ الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول قوة الحفظ والفكرة والذكر.

والخامس: أنه جزء لا يتجزأ في القلب.

والسادس: أنه جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس»[(٢)].

[الروح عند الفلاسفة]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٧).

(٢) الروح (١/ ١٧٧).

يصفون به واجب الوجود عندهم، وهي أمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فيقولون: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة له، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عَرَض».

وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة.

وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة، وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها، مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية، فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع.

وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل.

قالوا: بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات ممكنة موجودة، وهي غير مشار إليها.

وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كليةً إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفىٰ فساده علىٰ غالب الجهال».

الشــرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الفلاسفة المشاؤون وأتباعهم يدعون في النفوس والعقول أنها شيء لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متحرك ولا ساكن، ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه، وأمثال هذه الترهات»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «دعوىٰ الفلاسفة أن النفس ليست بجسم،

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٠)، بتصرف يسير.

ولا توصف بحركة ولا سكون، ولا دخول ولا خروج، وأنه لا يحس إلا بالتصور لا غير»[(١)].

وقال ابن تيمية: «قالت المثبتة: إن ما أثبته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجسامًا ولا أعراضًا قائمة بالأجسام كالعقل والنفس والهَيُولىٰ والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ليست أجسامًا ولا أعراضًا لأجسام، فإن أئمة أهل النظر يقولون: إن فسادها هذا معلوم بالضرورة، كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن أكثر أسباب غلطهم: بناؤهم علىٰ أن المعقول الموجود يكون له وجوده في الخارج، وهم إذا تدبروا ذلك؛ علموا أن المعقولات التي هي أمور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان، وأن الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد، وهو الأمور الكلية، إلا أن يراد بالمعقول في قولهم: مثلوا المعقول في صورة المحسوس ما يحسه الإنسان بنفسه دون جسده، فهذا في الحقيقة محسوس موجود، لكن بالحس الباطن والوجد الباطن ليس معقولًا محضًا، ولا في تمثل أن الإنسان يحس جوعه وشبعه ولذته وألمه أنه ينتقل حكمه من الباطن إلىٰ الظاهر كما ينتقل حكم الحس بالظاهر إلىٰ الباطن، وإذا قدر وجود النفس بغير بدن فهو يحس بما يجده من لذة وألم، وذلك أمر محسوس لها، وبجنس أسباب ذلك لا يكون لها معقولًا مجردًا كليًّا، فإن ذاك إنما ثبوته في مجرد العلم والاعتقاد، ولا بد له من أفراد موجودة في الخارج، وإلا لم يكن حقًّا، ومن المعلوم أن هذا الظان أن النفس تلتذ بهذه الأمور دون إدراك الحقائق الخارجية من أفسد الظن، وهو كقول من يقول: إن النفس تتلذذ بتمثل المحسوس والمشتهىٰ دون المباشرة لحقيقته

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣).

الخارجة، فقولهم: يمثل المعقول في صورة المحسوس كلام لا حقيقة له، لكن لو قال: يمثل الغائب في صورة الشاهد ويمثل الغيب في صورة الشهادة كان هذا حقًّا، فإن الإنسان إنما يعلم ما يشهده ويحس به بالقياس والتمثيل لما شاهده، لكن هذا لا يقتضي أن تكون الأمور الغائبة المتمثلة ليست في أنفسها مما يحس بل يعقل عقلًا مجردًا، فإن هذا لا يقوله من يفهم ما يقوله»[(١)].

وقال شيخ الإسلام -معلقًا علىٰ ما احتج به الجهم بن صفوان علىٰ السمنية في أمر الروح[(٢)] -: «لكنه هنا ضل فظن أن الله لا يمكن إحساسه ولا رؤيته، واحتاج

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣).

(٢) حجة جهم أنه قال للسمنية: ألستم تزعمون أن في أجسادكم أرواحًا؟

قالوا: نعم.

قال: هل رأيتم أرواحكم؟

قالوا: لا.

قال: أفسمعتم كلامها؟

قالوا: لا.

قال: فوجدتم لها حسًّا؟

قالوا: لا.

قال جهم: فكذلك الله عَزَّوَجَلَّ، لا يرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، وهو في كل مكان.

وفي رواية أخرىٰ: لا يرىٰ له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان. انظر: الرد علىٰ الجهمية للإمام أحمد، (ص١٠٢-١٠٤)، ورواه ابن بطة في الإبانة، كتاب الرد علىٰ الجهمية (٢/ ٨٧-٨٩)، مع اختلاف يسير في بعض ألفاظه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية حول هذه المناظرة: فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من مبدأ حال جهم إمام هؤلاء المتكلمين النفاة يبين ما ذكرته فإنه لما ناظر من ناظره من المشركين السمنية من الهند، وجحدوا الإله؛ لكون الجهم لم يدركه شيء من حواسه، لا ببصره، ولا بسمعه، ولا بشمه، ولا بذوقه، ولا بحسه، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه الإنسان بحواسه الخمس، فإنه ينكره ولا يقر به، فأجابهم الجهم: أنه قد يكون في الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس، وهي الروح التي في العبد، وزعم أنها لا تختص بشيء من الأمكنة، وهذا الذي قاله هو قول =

حينئذ إلىٰ إثبات موجود لا يمكن إحساسه؛ فزعم أن روح بني آدم كذلك لا يمكن إحساسها بشيء من الحواس، وقاس وجود الله علىٰ وجود الروح من هذا الوجه، وهذه هي الطريقة التي سلكها هذا المؤسس في أول تأسيسه حيث أثبت وجود ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة وموافقيهم من المسلمين: إن الروح الذي في بني آدم لا داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن إحساسها، فقول جهم هو قول هؤلاء، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ لَوۡلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوۡ تَأۡتِينَآ ءَايَةٞۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡۘ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ١١٨﴾ [البقرة: ١١٨]»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «واضطراب النفاة والمثبتة في الروح كثير، وسبب ذلك أن الروح -التي تسمىٰ بالنفس الناطقة عند الفلاسفة- ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس؛ فصار هؤلاء لا يعرِّفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وأولئك يجعلونها من جنس الأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ».

الشرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -لما قارن بين فلسفة الفلاسفة المنتسبين للإسلام وفلسفة القدماء-: «بخلاف فلسفة القدماء فإن فيها من التقصير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفىٰ علىٰ أحد، وإنما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية

= الصابئة الفلاسفة المشائين. التسعينية (١/ ٢٤٧).

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٠٦).

والطبيعية، وكل فاضل لا يعلم أن كلام أرسطو وأمثاله في الإلهيات قليل نزر جدًّا، قليل الفائدة مع أنه لا يوصل إليه إلا بتعب كثير مع أنه يقول: هذا غاية فلسفتنا ونهاية حكمتنا. وهو كما قيل: لحم جمل غث علىٰ رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقي، ولا سمين فينتقل»[(١)].

وقد أقر أرسطو نفسه بصعوبة تعريف النفس فقال في كتابه (النفس): «غير أن الحصول علىٰ معرفة وثيقة عن النفس أمر -علىٰ الإطلاق ومن كل وجه- شديد الصعوبة»[(٢)]، وليته صدق أكثر فقال: مستحيل علىٰ العقل البشري، ولكنه يقدس عقله؛ فلم يعترف بقصوره الفطري.

ونظرية أرسطو في تعريف النفس تقوم علىٰ التفريق بين المادة (الهَيُولىٰ)[(٣)] و(الصورة)[(٤)]، أو (القوة) و(الفعل)[(١)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٢٣٣-٢٣٤).

(٢) كتاب النفس لأرسطو (ص٤).

(٣) الهَيُولىٰ: لفظ يوناني يعني الأصل، وهي مرادفة للمادة. وفي الاصطلاح هي: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، ومحل للصورتين الجسمية والنوعية. انظر: التعريفات للجرجاني. (ص٣٢١).

وباختصار: فإن الهَيُولىٰ المطلقة أننا لو جردنا ذهنيًّا جميع الموجودات الطبيعية من صورها وكيفياتها؛ فالحاصل الذي يبقىٰ بعد رفع صور المائية والهوائية والترابية والنارية والذي لا طبيعة له سوىٰ اللا تعيين يسمىٰ: الهَيُولىٰ، فهي استعداد عام لقبول أية صورة؛ أما الهَيُولىٰ الخاصة فمثل الخشب بالنسبة للمنضدة، لأن المنضدة تتكون من صورة هي المنضدة، ومن هَيُولىٰ هي الخشب. انظر. د. مريم الحربي. النفس والروح عند الفلاسفة. (١/ ١٧٤).

(٤) الصورة: فكرة الصورة في علم الطبيعة يسميها أرسطو باسم الكال والكلمة من حيث اشتقاقها في اليونانية تدل علىٰ الغاية؛ إذ معناها بالتفصيل: ما يكون حاصلًا علىٰ الغاية، أي ما يكون حاصلًا علىٰ الصورة، والصورة هي الكمال بمعنىٰ أنها غاية الحركة، وعلىٰ هذا يجب أن يكون الموضوع النهائي للحركة هو الذي يتمثل فيه الكمال بمعنىٰ حصوله علىٰ الصورة إلىٰ أعلىٰ درجة. وأما في عالم ما بعد الطبيعة فالصورة المطلوب الوصول إليها هي ماهية الأشياء الحقيقية، ثم الصورة النهائية لكل هذه =

«فالهَيُولىٰ موضوع غير معين؛ فهي ليست ماهية ولا كيفية ولا كمية ولا ما يدخل في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرف ضرورية تكون تارة في صورة وتارة في سواها، والصورة كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة، وباتحاد الهَيُولىٰ والصورة اتحادًا جوهريًّا ينشأ كائن حي واحد؛ إذ لا تستغني إحداهما عن الأخرىٰ، فلا وجود هَيُولىٰ دون صورة ولا وجود لصورة دون هَيُولىٰ».

٢ - الصورة عند أرسطو «ليست صورة الإنسان مثلًا هي الشكل الذي تعرضه لنا الصورة الشمسية، ولا هي الشكل الذي يعرضه لنا التمثال المنحوت، ولكنها هي كل تركيب الإنسان الذي يميزه من المادة أو يميزه من الموجودات الأخرىٰ، أو هي ماهيته التي يصبح بها إنسانًا وبغيرها يزول عنه وصف الإنسان»(٢).

٣- «الحركة عند أرسطو هي انتقال المادة من الهَيُولىٰ إلىٰ الصورة، ولا يفهم من ذلك أن الهَيُولىٰ توجد بغير صورة أو أن الصورة توجد بغير الهَيُولىٰ، بل يُفهم منه أن الصورة تسفل في المادة حتىٰ تنزل إلىٰ مرتبة الجمادات الخسيسة التي يخيل إلينا أنها لا صورة لها علىٰ الإطلاق، وأن الصورة تعلو بالهَيُولىٰ إلىٰ مرتبة الكائنات التي يخيل إلينا أنها لا مادة لها علىٰ الإطلاق، وربما كانت صورة لشيء آخر، فالخشب له صورة تميزه من صور الجمادات الأخرىٰ، ولكنه هو نفسه مادة لصورة التمثال وكلما ارتقت المادة في الصورة اقتربت من العلة الأولىٰ؛ لأنها هي الصورة المحض التي

= الماهيات أو صورة الصور وهي الله. انظر: د. عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. (١/ ١٣٠).

(١) هذه الطريقة سماها د. محمد البهي في كتابه «الجانب الإلهي»: فكرة التطور. انظر: (ص١٣٠). القاهرة. دار الكاتب العربي. عام ١٩٦٧.

وسماها د. عبد الرحمن بدوي في «موسوعة الفلسفة»: طريقة التصاعد. انظر (١/ ١١٩).

(٢) ابن سينا لعباس العقاد (ص٣١٧).

لا تمتزج بها الهَيُولىٰ بحال»[(١)].

وهذه النظرية هي «المفتاح الذي يلجأ إليه من أجل تفسير كل شيء في أية ناحية من نواحي الفلسفة أو العلم، (ولتوضيح معنىٰ المادة نقول: «إن الرخام يعد مادة أساسية للتمثال، والخشب مادة للمقعد، ومن الممكن أن يصبح الرخام تمثالًا كما يمكن أن يكون شيئًا آخر، والخشب قد يصلح مقعدًا أو مائدة؛ فالصورة هي التي تخلع علىٰ المادة هيئتها وتحددها وهي كمال المادة، ويتبين لنا أن هناك فارقًا في الوجود قبل نحت الصورة وبعده، ذلك أن الرخام كان قبل النحت هو مادة غفلًا من الهيئة أو المعنىٰ، فأصبحت بعد النحت معبرة دالة؛ وبدهي أن قطعة الرخام تعبر في الحالة الأخيرة عن وجود أسمىٰ وأرقىٰ منه في حالتها وهي مادة خام قبل النحت والتشكل، وهذا هو معنىٰ الكمال. والأمر عينه بالنسبة للإنسان، فالجسم هو المادة والنفس هي الصورة وكلا الاثنين يمثلان جوهرًا واحدًا فلا تنفك إحداهما عن الأخرىٰ بحال من الأحوال، ويترتب علىٰ ذلك استحالة القول باستقلال النفس عن الجسم، واستحالة وجود الجسم بدون النفس، فليس من الممكن أن نعد النفس جوهرًا مستقلًّا وهي لا تؤدي وظائفها إلا إذا استعانت بالجسم علىٰ نحو ما؛ فهي تستخدم الحواس في الإبصار والسمع واللمس والذوق والشم، وهل لها أن تتخيل أو تشتهي أو تغضب دون أن تكون علىٰ صلة وثيقة بالبدن، وكذا الأمر في كل من الخيال والتفكير؛ فإن هذا الأخير إنما يتخذ الخيال والحس نقطة بدء له، وإن كان لا يستخدم آلة جسمية كما هي الحال في الوظائف النفسية الأخرىٰ. وحينئذ فإذا أردنا أن نعرف النفس؛ وجب القول بأنها الكمال الأول لجسم طبيعي توجد فيه الحياة بالقوة»[(٢)].

والجدير ذكره أن: «تقسيم الوجود إلىٰ واجب وممكن هو تقسيم ابن سينا

---

(١) النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام لمحمود قاسم (ص٦٥-٦٧).

(٢) ابن سينا لعباس العقاد (ص٣١٧).

وأتباعه، وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلىٰ جوهر وعرض، والممكن عندهم لا يكون إلا حادثًا كما اتفق علىٰ ذلك سائر العقلا، ء وهذا العلم هو علم المقولات العشر وهو المسمىٰ عندهم قاطيغورياس»[(١)].

ونخلص مما سبق إلىٰ أن أرسطو ينظر للإنسان علىٰ أنه مكون من مادة وصورة، المادة هي البدن والصورة هي النفس، والصور كلها كمالات أولية؛ لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها[(٢)].

لتوضيح معنىٰ النفس عند الفلاسفة يحسن التعرف علىٰ أقسام العلوم عند الفلاسفة، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة:

الأول: أما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج وهو (الطبيعي)، وموضوعه الجسم.

الثاني: وأما علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج وهو (الرياضي) كالكلام في المقدورات المعدودة والمقدار والعدد.

الثالث: وأما ما يتجرد عن المادة فيهما وهو (الإلهىٰ)، وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه من حيث هو وجود؛ كانقسامه إلىٰ واجب وممكن وجوهر وعرض»[(٣)].

وما يخصنا هنا هو النوع الثالث وهو العلم الإلهي، وبالأخص ما يتعلق بالجوهر، ويبين شيخ الإسلام هذا الجانب فيقول: «وانقسام الجوهر إلىٰ:

الأول: ما هو حال، هو: الصورة.

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (ص١٢٣).

(٢) موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي (١/ ١٣١).

(٣) الرد علىٰ المنطقيين (ص١٢٢).

والثاني: وما هو محل، هو: المادة، وهو الهيولي، ومعناه في لغتهم: المحل.

والثالث: وما ليس بحال ولا محل، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير، هو: النفس.

والرابع: وإلىٰ ما ليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك، هو: العقل.

والخامس: والمركب منهما، هو: الجسم.

وهذه الخمسة أقسام الجوهر عندهم.

والأول مقالي يجعله أكثرهم من مقولة الجوهر، ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته جوهرًا، وقالوا: الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، أي لا في محل يستغنىٰ عن الحال فيه، وهذا إنما يكون فيما وجوده غير ماهيته، والأول ليس كذلك فلا يكون جوهرًا، وهذا خالفو مما فيه سلفهم ونازعوهم فيه نزاعًا لفظيًّا، ولم يأتوا بفرق صحيح معقول، فإن تخصيص اسم الجوهر بما ذكروه أمر اصطلاحي.

وأولئك يقولون: بل هو كل ما ليس في موضوع. كما يقول المتكلمون: كل ما هو قائم بنفسه، أو كل ما هو متحيز، أو كل ما قامت به الصفات، أو كل ما حمل الأعراض، ونحو ذلك.

وأما الفرق المعنوي فدعواهم أن وجود الممكنات زائد علىٰ ماهيتها في الخارج باطل، ودعواهم أن الأول وجود مقيدة بالسلوب أيضا باطل كما هو مبسوط في موضعه»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قول من يقول: إن الجسم مركب من الهَيُولىٰ والصورة باطل، كما أن قول من يقول: إنه مركب من الجواهر المفردة باطل، وأن

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (ص١٢٢-١٢٣).

أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم كالكُلَّابِيَّة والنجارية والضرارية والهشامية وكثير من الكرامية لا يقولون بهذا ولا بهذا كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم.

والكلام علىٰ من فرَّق بين الوجود والماهية مبسوط في غير هذا الموضع، والمقصود هنا التنبيه علىٰ أن ما ذكروه في المنطق من الفرق بين الماهية ووجود الماهية في الخارج هو مبنىٰ علىٰ هذا الأصل الفاسد.

وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء، والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه، وهذا فرق صحيح؛ فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود؛ فهذا باطل.

ومعلوم أن لفظ الماهية يراد به ما في النفس والموجود في الخارج، ولفظ الوجود يُراد به بيان ما في النفس والموجود في الخارج، فمتىٰ أريد بهما ما في النفس؛ فالماهية هي الوجود، وإن أريد بهما ما في الخارج؛ فالماهية هي الوجود أيضًا، وأما إذا بأحدهما ما في النفس وبالآخر ما في الوجود الخارج؛ فالماهية غير الوجود.

وكلامهم إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي، وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه؛ إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر، وإذا ادعىٰ هذا أن الماهية هي الحيوان الناطق أمكن الآخر أن يقول بل هي الحيوان الضاحك، وإذا قال هذا إن الحيوانية ذاتية للإنسان بخلاف العددية للزوج والفرد؛ أمكن الآخر أن يعارضه ويقول: بل العدد ذاتي للزوج والفرد، واللون ذاتي للسواد، بخلاف الحيوان فليس ذاتيًّا للإنسان، إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخص إلىٰ صفات متماثلة في الخارج فيدعىٰ أن الماهية

التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه، فإنه إن جعل هذا مطابقًا للأمر في نفسه -وهو قولهم-؛ كان مبطلًا، وإن قال: هذا اصطلاح اصطلحته؛ قوبل باصطلاح آخر، وكان هذا مما لا فائدة فيه»(١).

[المعاني الاصطلاحية في الجسم]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وإطلاق القول عليها بأنها جسم، أو ليست بجسم، يحتاج إلىٰ تفصيل، فإن لفظ «الجسم» للناس فيه أقوال متعددة اصطلاحية غير معناه اللغوي، فأهل اللغة يقولون: الجسم هو الجسد والبدن، وبهذا الاعتبار فالروح ليست جسمًا، ولهذا يقولون: الروح والجسم، كما قال تعالىٰ: ﴿۞ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ [المنافقون: ٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

وأما أهل الكلام، فمنهم من يقول: الجسم هو الموجود، ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة. ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة. وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية.

ومنهم من يقول: ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا، بل هو ما يشار إليه ويقال: إنه هنا أو هناك».

الشرح

قال ابن تيمية: «الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما؛ فبدعة ليس لها

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (ص٨٦).

أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيًا ولا إثباتًا.

والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه.

فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ.

فمن قال: هو كالأجسام والجواهر؛ يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنىٰ.

فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع علىٰ الله تعالىٰ؛ كان قوله مردودًا.

وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل.

وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنىٰ آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنىٰ وانتفائه.

فلا بد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين؛ فقد أصاب.

وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنىٰ الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله؛ فقد أخطأ.

إذا تبين هذا فالنـزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونُفاته يقع من جهة المعنىٰ في شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر علىٰ قولين معروفين.

فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم؛ لزمه التمثيل.

ومن قال: إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل.

ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازمًا لهم، كما يسمي نفاة الصفات لمثبتيها: مشبهة ومجسمة، حتىٰ سموا جميع المثبتة للصفات: مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازمًا لهم.

لكن إذا عُرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم؛ لم يجز نسبتها إليه علىٰ أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها؛ دل علىٰ فساد قوله»[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المتفلسفة الذين قالوا: إن النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ولا تصعد ولا تنزل وليست بجسم، فإن عمدتهم علىٰ ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم كالعلم بما لا ينقسم، وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسمًا، وكلا المقدمتين ممنوعة»[2].



---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٥-٢٥٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ٢٧٧)

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فعلىٰ هذا، إذا كانت الروح مما يشار إليه، ويتَّبِعُهُ بصرُ الميِّتِ، كما قال النبي ﷺ: «إن الروح إذا خرج تبعه البصر»[١]، وإنها تُقبض، ويُعرج بها إلىٰ السماء؛ كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح».

الشرح

يقول ابن تيمية: «الإنسان عبارة عن البدن والروح معًا، بل هو بالروح أخص منه بالبدن، وإنما البدن مطية للروح، كما قال أبو الدرداء: «إنما بدني مطيتي، فإن رفقت بها بلغتني، وإن لم أرفق بها لم تبلغني»، وقد رواه ابن منده وغيره عن ابن عباس، قال: «لا تزال الخصومة يوم القيامة بين الخلق حتىٰ تختصم الروح والبدن، فتقول الروح للبدن: أنت عملت السيئات، فيقول البدن للروح: أنت أمرتني، فيبعث الله ملكًا يقضي بينهما فيقول: إنما مثلكما كمثل مقعد وأعمىٰ دخلا بستانًا، فرأىٰ المقعد فيه ثمرًا معلقًا، فقال للأعمىٰ: إني أرىٰ ثمرًا ولكن لا أستطيع النهوض إليه، وقال الأعمىٰ: لكني أستطيع النهوض إليه، ولكني لا أراه، فقال المقعد: تعال فاحملني حتىٰ أقطفه، فحمله وجعل يأمره فيسير به إلىٰ حيث يشاء فقطع الثمرة، قال المَلَكُ: فعلىٰ أيهما العقوبة؟ قالا: عليهما جميعًا، قال: فكذلك أنتما»[٢].

ويقول ابن تيمية: «لا اختصاص للروح بشيء من الجسد، بل هي سارية في الجسد كما تسري الحياة التي هي عرض في جميع الجسد، فإن الحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة، وإذا فارقته الروح فارقته

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٩٢٠).

(٢) مجموع الفتاوي لابن تيمية (٤/ ٢٢٢-٢٢٣).

الحياة»[(١)].

وغالبًا ما يتوارد في أذهان الناس السؤال عن كيفية النفس، وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا السؤال فقال: «وأما قول السائل: هل لها كيفية تُعلم؟ فهذا سؤال مجمل إن أراد أنه يعلم ما يعلم من صفاتها وأحوالها فهذا مما يعلم، وإن أراد أنها هل لها مثل من جنس ما يشهده من الأجسام أو هل لها من جنس شيء من ذلك؟ فإن أراد ذلك فليس كذلك فإنها ليست من جنس العناصر: الماء والهواء والنار والتراب، ولا من جنس أبدان الحيوان والنبات والمعدن، ولا من جنس الأفلاك والكواكب؛ فليس لها نظير مشهود ولا جنس معهود، ولهذا يقال: إنه لا يعلم كيفيتها»[(٢)].

يقول ابن قيم الجوزية: «وقد افترق العالم في هذا المقام **أربع فرق:**

الفرقة الأولىٰ: أنكرت تأثير النفس:

وهم فرقتان:

فرقة اعترفت بوجود النفوس الناطقة وأنكرت تأثيرها البتة.

وهذا قول طائفة من المتكلمين ممن أنكر الأسباب والقوىٰ والتأثيرات.

وفرقة أنكرت وجودها بالكلية وقالت: لا وجود لنفس الآدمي سوىٰ هذا الهيكل المحسوس وصفاته وأعراضه فقط.

وهذا قول كثير من ملاحدة الطبائعيين وغيرهم من الملاحدة المنتسبين إلىٰ الإسلام، وهو قول شذوذ من أهل الكلام الذين ذمهم السلف وشهدوا عليهم بالبدعة والضلالة.

---

(١) مجموع الفتاوي لابن تيمية (٩/ ٣٠٢-٣٠٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ٢٩٤).

الفرقة الثانية: أنكرت وجود النفس الإنسانية المفارقة للبدن، وهذا قول كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم.

الفرقة الثالثة: بالعكس أقرت بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن، وأنكرت وجود الجن والشياطين، وزعمت أنها غير خارجة عن قوىٰ النفس وصفاتها، وهذا قول كثير من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم، وهؤلاء يقولون: إنما يوجد في العالم من التأثيرات الغريبة والحوادث الخارقة، فهي من تأثيرات النفس، ويجعلون السحر والكهانة كله من تأثير النفس وحدها بغير واسطة شيطان منفصل.

وابن سينا وأتباعه علىٰ هذا القول، حتىٰ إنهم يجعلون معجزات الرسل من هذا الباب، ويقولون إنما هي من تأثيرات النفس في هَيُولي العالم، وهؤلاء كفار بإجماع أهل الملل وليسوا من أتباع الرسل جملة.

الفرقة الرابعة: وهم أتباع الرسل وأهل الحق أقروا بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن، وأثبتوا ما أثبته الله تعالىٰ من صفاتها وشرها، واستعاذوا بالله تعالىٰ منها، وعلموا أنه لا يعيذهم منه ولا يجيرهم إلا الله تعالىٰ.

فهؤلاء أهل الحق ومن عداهم مفرط في الباطل أو معه باطل وحق، والله تعالىٰ يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم»[(١)].



(١) بدائع الفوائد (٢/ ٢٤٥-٢٤٦).

[وجه ضرب المثل بالروح]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والمقصود: أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات؛ فالخالق أَوْلَىٰ بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدُّوه أو يكيِّفوه منهم عن أن يحدُّوا الروح أو يكيفوها.

فإذا كان مَنْ نَفَىٰ صفاتِ الروح جاحدًا معطلًا لها، ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات -فالخالق ﷻ أَوْلَىٰ أن يكون من نفىٰ صفاته جاحدًا معطلًا، ومن قاسه بخلقه جاهلًا به ممثلًا، وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات».

الشـــرح

عقد المصنف هنا مقارنة بين مسألة الروح وبين مسألة صفات الله من جهتين:

الجهة الأولىٰ: بيان الأقوال الثلاثة الواردة في مسألة الروح، وهي:

القول الأول: قول أهل السنة: الذين يثبتون أن الروح لها حقيقة تميزها وأنها غير

البدن، وأنها متصفة بصفات متعددة كما جاءت بذلك النصوص الشرعية، وقد سبق بسط قولهم فيما سبق.

القول الثاني: قول بعض المتكلمين الذين اعتبروا الروح جزءًا من أجزاء البدن.

القول الثالث: قول الفلاسفة الذين يُنكرون حقيقة الروح ويرون أن وجودها أمر مقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج.

وأما الجهة الثانية: أن مسألة حقيقة الروح ومسألة صفات الله تشتركان في أن كل واحد منهما أمر غيبي لا سبيل إلىٰ الوصول لحقيقته، فحقيقة الروح كما قال المصنف: «**العقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها**» علىٰ اعتبار أن الخلق «**لم يشاهدوا لها نظيرًا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره**»، هذا مع أنها مخلوقة لكن حقيقتها من المغيبات.

وكما قال المصنف: «**فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات**»؛ فإن من باب أولىٰ أن تعجز تلك العقول عن إدراك حقيقة صفات الله، ولذلك قال المصنف: «**فالخالق أَوْلَىٰ بمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدُّوه أو يكيِّفوه منهم عن أن يحدُّوا الروح أو يكيفوها**».

ثم انتقل المصنف إلىٰ أقوال المخالفين في مسألة الروح الذين خالفوا الشرع وأنكروا ما جاءت به النصوص من إثبات حقيقتها وصفاتها، وهؤلاء كما سبق ينقسمون إلىٰ قسمين:

القسم الأول: وهم الفلاسفة، وهؤلاء يسمون معطلة، وهم الذين قصدهم هنا بقوله: «**فإذا كان مَنْ نَفَىٰ صفاتِ الروح جاحدًا معطلًا لها**».

القسم الثاني: أهل الكلام الذين زعموا أنها جزء من البدن، وهم الذين عناهم

بقوله: «ومن مثَّلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلًا ممثلًا لها بغير شكلها».

وهؤلاء خالفوا الشرع وجاؤوا بما يناقضه، واستقلوا برأيهم مع أن النصوص في شأن الروح كما قال المصنف: «ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات» التي تقدم الإشارة إليها عند ذكر قول أهل السنة.

فإذا كان الأمر كذلك في شأن مسألة الروح؛ فإن مسألة صفات الخالق أولىٰ بأن ينقسم المخالفون فيها إلىٰ قسمين:

القسم الأول: المعطلة الذين نفوا صفات الله عَزَّوَجَلَّ، وهم الذين قصدهم المصنف بقوله: «فالخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أَوْلَىٰ أن يكون من نفىٰ صفاته جاحدًا معطلًا».

القسم الثاني: المشبهة الذين شبهوا صفات الله عَزَّوَجَلَّ بصفات خلقه، وهم الذين قصدهم المصنف بقوله: «ومن قاسه بخلقه جاهلًا به ممثلًا».

وكلا القولين باطل فإن الله عَزَّوَجَلَّ موجود حقيقة وله صفات حقيقة تليق بجلاله وعظمته كما قال المصنف: «وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات».

[خاتمة جامعة فيها قواعد نافعة]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة:

القاعدة الأولىٰ: أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي.

فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالا، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال.

فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح كقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فنفي السِنَة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر علىٰ الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣] فإنَّ نَفْي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ٣٨﴾ [ق: ٣٨]، فإنَّ نَفْي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء؛ دل علىٰ كمال القدرة ونهاية القوة.

بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفىٰ الإدراك الذي هو

الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء[(١)]، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يُرىٰ، وليس في كونه لا يُرىٰ مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا علىٰ إثبات الرؤية لا علىٰ نفيها، لكنه دليل علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه».

الشــرح

لما فرغ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الكلام عن الأصلين والمثلين اللذين رد بهما علىٰ المعطلة، شرع هنا في بيان خاتمة جامعة، وقد ضمنه سبع قواعد مهمة في الأسماء والصفات، ثم شرع في بيان القاعدة الأولىٰ.

القاعدة الأولىٰ: أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي.

وبيان هذه القاعدة قول المصنف: «أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي».

أي: أن الصِّفات تنقسمُ باعتبار ورودها في النُّصوص إلىٰ قسمين:

١- صفات ثبوتية. ٢- صفات سلبية (أي: منفية).

القسم الأول: الصفات الثبوتية:

---

(١) ورد عن بعض السلف أن الآية تفيد نفي الرؤية في الدنيا، فروىٰ ابن كثير عن إسماعيل بن علية في قول الله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ أنه قال: هذا في الدنيا.
وقد ذهب الآخرون إلىٰ أن هذا النفي العام لرؤية جميع الأبصار له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مُخَصَّصٌ بما ثبت من رؤية المؤمنين له جل وعلا في الآخرة. انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٣٠٩).

وتعريفها: هي ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ.

القسم الثاني: الصفات السلبية:

وتعريفها: هي ما نفاه الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ.

الصفات الثبوتية صفاتُ مدح وكمال، وهي أكثر من الصفات السلبية؛ إذ معرفة الله قائمة علىٰ صفات الإثبات.

وأما الصفات السَّلبية فلا تراد لذاتها، وإنما لأنها تابعة للثبوتية ومكملة لها، وفي الحقيقة أن كلَّ تنزيهٍ مُدِح به الربُّ ففيه إثباتٌ[(١)].

وسلب النقائص والعيوب عن الله نوعان:

النوع الأول: سلب لمتصل.

«وضابطه: نفي كل ما يناقض صفة من صفات الكمال التي وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله ﷺ؛ كنفي الموت المنافي للحياة، والعجز المنافي للقدرة، والسِّنة والنوم المنافي لكمال القيومية، والظلم المنافي للعدل، والإكراه المنافي للاختيار، والذل المنافي للعزة...» إلخ.

النوع الثاني: سلب لمنفصل.

وضابطه: تنزيه الله سبحانه عن أن يشاركه أحد مِن خلقه في شيء من خصائصه التي لا تَنبغي إلا له.

وذلك كنفي الشريك له في ربوبيته؛ فإنَّه منفرد بتمام الملك والقوة والتدبير.

وكنفي الشريك له في أُلوهيته، فهو وحده الذي يجب أن يُؤلهه الخلق، ويُفردوه بكل أنواع العبادة والتعظيم.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢) بتصرف.

وكنفي الشريك له في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، فليس لغيره من المخلوقين شِركة معه سبحانه في شيء منها.

وكذلك نفي الظَّهير الذي يُظاهره أو يعاونه في خلق شيء أو تدبيره؛ لكمال قدرته وسَعة علمه ونفوذ مشيئته، وغيره من المخلوقين عاجز فقير لا حول له ولا قوة إلا بالله؛ فالشريك والظهير مَنفيان عنه بإطلاق.

وكذلك ينفىٰ عنه سبحانه اتخاذ الصاحبة والولد الذي نَسَبه إليه النصارىٰ عابدو الصُّلبان، والصابئة الذين يقولون: إن الملائكة بنات الله؛ قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ١١١][(١)].

والأدلة السمعية التي وردت في نفي المماثلة تنقسم إلىٰ قسمين:

١ - خبر.

٢ - وطلب.

قال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأدلة السمعية تنقسم إلىٰ قسمين: خبر، وطلب.

- فمن الخبر قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]، فالآية فيها نفي صريح للتمثيل.

وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مَرْيَمَ: ٦٥] علىٰ نفي المماثلة، فإن هذا وإن كان إنشاء، لكنه بمعنىٰ الخبر؛ لأنه استفهام بمعنىٰ النفي.

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذه كلها تدل علىٰ نفي المماثلة، وهي كلها خبرية.

---

(١) انظر: شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٦-٥٨).

- وأما الطلب؛ فقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢٢]، أي: نظراء مماثلين.

وقال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]»[١].

وقول المصنف: «**فالإثبات كإخباره أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك**».

الصفات الثبوتية كثيرة جدًّا، منها: العلم- والحياة- والعزة- والقدرة- والحكمة- والكبرياء- والقوة- والاستواء- والنزول- والمجيء، وغيرها.

وقول المصنف: «**والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]**».

والصفات المنفية كلها صفات نقص في حقه؛ فيجب نفيُها عن الله عَزَّوَجَلَّ مع إثبات أنَّ الله موصوف بكمال ضدها.

ومن أمثلتها: النَّوم- الموت- الجهل- النِّسيان- العجز- التعب- الظلم.

وهنا تجدر الإشارة إلىٰ أمور مهمة، وهي:

الأمر الأول: أنَّ معرفة الله ليست بمعرفة صفات السلب، بل الأصل فيها صفات الإثبات، والسلب تابع، ومقصوده: تكميل الإثبات[٢].

«فإنَّ السلب لا يُراد لذاته، وإنما يقصد لما يتضمنه من إثبات الكمال، فكل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص -فإنه متضمن للمدح، والثناء علىٰ الله بضد ذلك النقص من الأوصاف الحميدة والأفعال الرشيدة»[٣].

الأمر الثاني: أنَّ صفات التنزيه يجمعها معنيان:

---

(١) شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٠٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

(٣) شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ٥٥).

الأول: نفي النقائص عنه، وذلك مِن لوازم إثبات صفات الكمال.

الثاني: إثبات أنَّه ليس كمثله شيء في صفات الكمال الثابتة له.

الأمر الثالث: الصفات السلبية تُذكر غالبًا في الأحوال التالية:

الأولىٰ: بيان عموم كماله؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

والثانية: نفي ما ادَّعاه في حقه الكاذبون؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۝٨٨ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ۝٨٩ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١﴾ [مريم الآيات: ٨٨ إلىٰ ٩٢].

والثالثة: دفع توهم نقص من كماله فيما يتعلق بهذا الأمر المعين؛ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾ [الدخان: ٣٨].

الأمر الرابع: أنَّ الصفات السلبية إنما تكون كمالًا إذا تضمنت أمورًا وجودية[(١)].

فلا يُوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أمورًا وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه.

وقول المصنف: «**وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال.**

لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء، فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالا، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال».

أي: «إذا تأملت وجدت كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف به نفسه»[(١)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٤٤).

ثم إن النفي المجرد -مع كونه لا مدح فيه- فيه إساءة أدب مع الله سبحانه؛ فإنك لو قلت لسلطان: أنت لستَ بزبَّال ولا كسَّاح ولا حَجَّام ولا حائك؛ لأَدَّبَك علىٰ هذا الوصف وإن كنت صادقًا.

وإنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لستَ مثل أحد من رعيتك، أنت أعلىٰ منهم وأشرف وأجَل، فإن أَجملت في النفي أجملت في الأدب[٢].

فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات الـمُجمل؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شَبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض.. إلىٰ آخر تلك السُّلوب الكثيرة التي تَمُجُّها الأسماع، وتأنف مِن ذكرها النفوس، والتي تتنافىٰ مع تقدير الله تعالىٰ حقَّ قدره[٣].

وقول المصنف: «**فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح**».

الرسل عليهم صلوات الله جاؤوا بإثبات مُفَصَّل ونفي مجمل.

والمعطلة ناقضوهم؛ فجاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل.

فإنَّ الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله: أنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز، غفور ودود، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوىٰ علىٰ العرش، وأنه كلم موسىٰ تكليمًا، وتجلىٰ للجبل فجعله دكًّا، وأنه أنزل علىٰ عبده الكتاب. إلىٰ غير ذلك من أسمائه وصفاته.

---

(١) الرسالة التدمرية (ص٢١-٢٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٠٨-١١٠).

(٣) الصفات الإلهية (ص٢٠٢).

وقال في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مَريَم: ٦٥].

وقول المصنف: «**كقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾** [البقرة: ٢٥٥].

فنفي السِنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر علىٰ الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] فإنَّ نَفْي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨]، فإنَّ نَفْي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء؛ دل علىٰ كمال القدرة، ونهاية القوة.

بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفىٰ الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يُرىٰ، وليس في كونه لا يُرىٰ مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك

دليلًا علىٰ إثبات الرؤية لا علىٰ نفيها، لكنه دليل علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة».

ضرب المصنف هنا عدة أمثلة علىٰ أن جميع ما وصف الله به نفسه من النفي لا بد أن يكون متضمنًا لإثبات مدح.

المثال الأول:

قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فنفي السِنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبيِّن لكمال أنه الحي القيوم، وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي: لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر علىٰ الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته، وعيب في قوته.

المثال الثاني:

قوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣] فإنَّ نَفْي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

المثال الثالث:

قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ٣٨﴾ [ق: ٣٨]، فإنَّ نَفْي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء؛ دل علىٰ كمال القدرة ونهاية القوة.

بخلاف المخلوق الذي يلحقه من النصب والكلال ما يلحقه.

المثال الرابع:

قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفىٰ الإدراك الذي هو

الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء. ولم ينف مجرد الرؤية، فالمراد بالآية ليس نفي الرؤية، وإنما المراد نفي الإدراك؛ لأنها سِيقت مساق المدح، ولو كان المراد نفي الرؤية لما كان في ذلك مدح؛ لأن المعدوم هو الذي لا يُرَىٰ، والكمال في إثبات الرؤية هو نفي الإدراك؛ لأن النفي المحض لا يأتي في صفات الله، وإنما الذي يأتي هو النفي الذي يستلزم إثبات ضده من الكمال.

فالمعنىٰ: أنه يُرىٰ ولا يحاط به رؤيةً، فـ ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ لكمال عظمته، كما أنه يُعلم ولا يُحاط به علمًا لكمال عظمته، و﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾؛ لكمال قوته واقتداره، وهكذا.

لأن المعدوم لا يُرىٰ، وليس في كونه لا يُرىٰ مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤية.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا علىٰ إثبات الرؤية لا علىٰ نفيها، لكنه دليل علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وقول المصنف: «**وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه**».

للتفريق بين الصفات السلبية التي ورد بها النص والصفات السلبية التي أحدثها المعطلة النفاة- نقول: إن الصفات السلبية التي ورد بها النص متضمنة لثبوت كمال الضد كما تقدم شرح ذلك.

وأمَّا الصفات السلبية -التي هي مِن نسج المعطلة واختراعهم- فلا تتضمن ثبوت كمال الضد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدح به الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول: (سبحان الله) متضمنًا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه ﷻ»(١).

فأهل السنة يجعلون الأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيها عن الله تعالىٰ هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولا يتجاوزونها، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه.

وضابط النفي في صفات الله:

أن ينفىٰ عن الله تعالىٰ:

أولًا: كل صفة عيب؛ كالعمىٰ، والصمم، والخرس، والنوم، والموت... ونحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، فإن ثبوت المثل الأعلىٰ له -وهو الوصف الأعلىٰ- يستلزم انتفاء كل صفة عيب.

ثانيًا: كل نقصٍ في كماله؛ كنقص حياته، أو علمه، أو قدرته، أو عزَّته، أو حكمته... أو نحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

ثالثًا: مماثلة المخلوقين؛ كأن يجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

المخلوق، أو استواءه علىٰ عرشه كاستواء المخلوق... ونحو ذلك.

ومن الأدلة علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]»(١).

فمن توهم في كثير من الصفات أو أكثرها أو كلها أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه؛ فإنه يقع في محاذير:

١- منها: أنه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

٢- ومنها: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بلا علم؛ فيكون معطلًا لما يستحقه الرب من صفات الكمال ونعوت الجلال، فيكون قد عطل ما أثبته الله ورسوله من الصفات الإلهية اللائقة بجلال الله وعظمته.

٣- ومنها: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الجمادات أو صفات المعدومات؛ فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل؛ فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته(٢).

[حقيقة مذهب المعطلة]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا

---

(١) تقريب التدمرية (ص٨٥-٨٦).

(٢) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر النجدي (ص٤٩-٥٠).

محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرىٰ، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو علىٰ العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت.

ولهذا قال محمود بن سُبكتكين(١) لمن ادَّعىٰ ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم. وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص.

فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم علىٰ العالم ولا مقارن له».

---

(١) محمود بن سُبكتكين هو أحد كبار القادة، أمين الدولة وأمين الملة، استولىٰ علىٰ الإمارة سنة (٣٨٩هـ)، وأرسل إليه القادر بالله الخليفة العباسي خلعة السلطنة، فقصد بلاد خراسان وامتدت سلطنته من أقاصي الهند إلىٰ نيسابور، كان تركي الأصل فصيحًا بليغًا حازمًا صائب الرأي شجاعًا مجاهدًا، فتح في بلاد الكفار من الهند فتوحات هائلة لم تتفق لغيره من الملوك لا قبله ولا بعده، ومع ذلك كان في غاية الديانة والصيانة يكره المعاصي والملاهي وأهلها، ويحب العلماء والصالحين ويجالسهم ويناظرهم، وقال الذهبي: دخل ابن فورك علىٰ السلطان محمود، فقال: لا يجوز أن يوصف الله بالفوقية؛ لأن لازم ذلك وصفه بالتحتية، فمن جاز أن يكون له فوق، جاز أن يكون له تحت. فقال السلطان: ما أنا وصفته حتىٰ يلزمني، بل هو وصف نفسه؛ فبهت ابن فورك.
مات في غزنة سنة (٤٢١ - ٤٢٢هـ) عن ثلاث وستين سنة، تولىٰ الإمارة فيها ثلاثًا وثلاثين سنة رَحِمَهُ اللَّهُ وأكرم مثواه. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٨٤- ٤٩٥).

الشـــرح

شرع هنا في بيان حقيقة مذاهب المعطلة، وأنها تهدف إلىٰ إنكار وجود الله تعالىٰ.

فقول المصنف: «**فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب؛ لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا**».

والمقصود بهم هنا هم الجهمية وطائفة من الفلاسفة[(١)]، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله[(٢)].

فهم يصفون الله بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل، ولا يثبتون له إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلىٰ وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان[(٣)]، فهؤلاء وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات[(٤)].

وقول المصنف: «**وكذلك من شاركهم في بعض ذلك، كالذين قالوا: إنه لا يتكلم، أو لا يُرىٰ، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو علىٰ العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت**».

فكما أن الذين يصفون الله بالسلوب لم يُثبتوا إلهًا، فكذلك من شاركهم في بعض مقالتهم،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧-٨).

(٢) الصفدية (١/ ٢٩٩، ٣٠٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧)، شرح الأصفهانية (ص٥١، ٥٢).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٨).

وهذا القول هو ما يذهب إليه النظار والمتكلمون من هؤلاء المعطلة[(١)]، الذين يقولون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا هو مباين له ولا محايث له.

وهم بقولهم هذا قد نفوا الوصفين المتقابلين اللذين لا يخلو موجود منهما، وذلك خشية منهم أن يشبهوا، فهم قالوا بهذه المقالة هربًا -علىٰ حد زعمهم- من إثبات الجهة والمكان والحيز؛ لأن فيها كما يدعون تجسيمًا وهو تشبيه؛ فقالوا: يلزمنا في الوجود ما يلزم مثبتي الصفات فنحن نسد الباب بالكلية.

وقول المصنف: «**ولهذا قال محمود بن سُبكتكين لمن ادَّعىٰ ذلك في الخالق: ميِّز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم**».

ومعنىٰ كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ: أنه لا فرق بين الإله الذي تُثبته وبين العدم؛ لأنك تثبت إلهًا لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، ولا يقدر، ولا يريد، ولا...

فما الفرق بين هذا الإله وبين العدم؟!

وقول المصنف: «**وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص**».

فهؤلاء المعطلة جاؤوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس بكذا ولا كذا، فلا يَقرب من شيء ولا يَقرب منه شيء، ولا يُرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا غير ذلك، ولا يُشار إليه

---

(١) الرسالة الأضحوية (نقلا عن مختصر الصواعق ١/ ٢٣٧)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٣٤)، تأويل مشكل الحديث (ص٦٣-٦٤)، مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٢٩٧-٢٩٨، ٥/ ١٢٢-١٢٤)، نقض التأسيس (١/ ٦-٧).

ولا يتعين، ولا هو مُباين للعالم ولا حالٌّ فيه، ولا داخله ولا خارجه.

إلىٰ أمثال العبارات السلبية التي لا تَنطبق إلا علىٰ المعدوم.

ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مُطلق، أو وجود مقيد بالأمور السلبية[(١)].

وبذلك عكسوا منهج القرآن والسنة؛ فأكثروا مِن وصف الله تعالىٰ بالأمور السلبية التي لم يَرد بها النص، وأفرطوا في ذلك إفراطًا عجيبًا، بينما أنكر بعضهم جميع الصفات الثبوتية، والبعض الآخر لم يُثبت سوىٰ القليل منها.

فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا يَنزل، ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات[(٢)].

فالمعطلة لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات.

فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم.

وهذا الفهم دعاهم للتعطيل، فالمعطلة نفوا ما يستحقه الله تعالىٰ من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه.

وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولًا، وعطلوا آخرًا.

وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات.

وكمثال لجمع المعطلة بين التعطيل والتمثيل:

نصوص الاستواء، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

---

(١) الصفدية (١/ ١١٦).

(٢) الرسالة التدمرية (ص٢٣).

فإن المعطل يقول: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويًا، وكل ذلك من المحال، ونحو ذلك من الكلام. فهذا المعطل لم يفهم من كون الله علىٰ العرش إلا ما يَثبت لأي جسم كان علىٰ أي جسم كان، وهذا اللازم الذي جاء به المعطل تابع لهذا المفهوم.

وكان الواجب عليه أن يثبت لله استواء يليق بجلاله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي هي من لوازم المخلوقات، ويجب نفيها في حق الله.

وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل، ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها ما لا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص.

وقول المصنف: «**فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم، فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم علىٰ العالم ولا مقارن له**».

أي أن من نفي علو الله بقوله إن الله «**لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم**» هو بمثابة من أنكر وجود الله ولم يجعل له وجودًا يخصه يميزه عن غيره من الموجودات بقوله: «**لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدَث، ولا متقدم علىٰ العالم ولا مقارن له**».

وخلاصة القول: أن نفي صفات الله تعالىٰ هي طريقة الفلاسفة وأتباعهم ممن يتكلمون في الإلهيات علىٰ أنها أوهام وخرافات.

[أربعة أوجه يرد بها شيخ الإسلام على اعتذار النفاة]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم؛ لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمىٰ أبكم.

فإن قال: العمىٰ عدم البصر عمَّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال: له أعمىٰ ولا بصير».

الشــرح

أعاد المصنف تأكيد بطلان أقوال غلاة المعطلة مرة أخرىٰ وأعاد تكرار مسألة التقابل من جهة أن نوع التقابل هنا من نوع تقابل السلب والإيجاب وليس من تقابل العدم والملكة كما يزعم المعطلة.

وبما أن نوع التقابل هنا هو من تقابل السلب والإيجاب فإن «من قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم؛ لزمه أن يكون ميتًا أصم أعمىٰ أبكم». باعتبار أن لفظ الحي يقابله الميت فمن لم يكن حيًّا فهو ميت، ومن لم يكن سميعًا فهو أصم، ومن لم يكن بصيرًا فهو أعمىٰ، ومن لم يكن متكلمًا فهو أبكم.

ثم ذكر المصنف اعتراض المعطلة وهو زعمهم بأن التقابل هنا هو من تقابل الملكة والعدم فقال عن اعتراضهم: «فإن قال: العمىٰ عدم البصر عمّا من شأنه أن يقبل البصر، وما لا يقبل البصر كالحائط لا يقال: له أعمىٰ ولا بصير».

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: قيل له: هذا اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فما يوصف بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام يمكن وصفه بالموت والصمم والعمىٰ والخرس والعجمة.

وأيضًا: فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها، فإن الله قادر علىٰ جعل الجماد حيًّا، كما جعل عصىٰ موسىٰ حيَّة، ابتلعت الحبال والعصي».

الشـــرح

هنا دفع المصنف الاعتراض بعدة أمور:

الأمر الأول: أن هذا الزعم هو اصطلاح اصطلحه -كما قال المصنف سابقًا عند مناقشة هذه المسألة-: «فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا علىٰ نفي الحقائق العقلية».

وبين المصنف أن زعمكم بأن التقابل هنا هو تقابل العدم والملكة غير مضطرد، فما زعمتم من أن الجمادات لا يمكن وصفها «بعدم الحياة والسمع والبصر والكلام» فإن الأمر علىٰ عكس ذلك فالجمادات «يمكن وصفها بالموت والصمم والعمىٰ والخرس والعجمة».

وليس الجمادات فحسب «فكل موجود يقبل الاتصاف بهذه الأمور ونقائضها».

ومن الأمثلة علىٰ قبول وصف تلك الجمادات بالحياة باعتبار قدرة الله تعالىٰ علىٰ ذلك: ما ورد في شأن عصىٰ موسىٰ «فإن الله قادر علىٰ جعل الجماد حيًّا، كما جعل عصىٰ موسىٰ حيّة، ابتلعت الحبال والعصي»، وفي هذا دليل علىٰ أن القابلية قد تقع في كل موجود وليس في الجمادات فقط.

المتـن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأيضًا: فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها، فالجماد الذي لا يوصف بالبصر ولا العمىٰ، ولا الكلام ولا الخرس، أعظم نقصًا من الحي الأعمىٰ

الأخرس».

الشـــرح

الأمر الثاني: في الرد علىٰ زعم المعطلة أن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة، أنه لو سلم جدلًا أن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة، فإن **«فالذي لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات أعظم نقصًا ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها»**.

وأعطىٰ المصنف مثالًا علىٰ ذلك بالجماد من جهة والأعمىٰ والأخرس والأبكم فقال: **«فالجماد الذي لا يوصف بالبصر، ولا العمىٰ، ولا الكلام، ولا الخرس؛ أعظم نقصًا من الحي الأعمىٰ الأخرس»**.

وهذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا بمثابة المقدمة للنتيجة التي يريد الوصول إليها.

المتـــن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: فإذا قيل: إن الباري عَزَّوَجَلَّ لا يمكن اتصافه بذلك؛ كان في ذلك من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمىٰ والصمم ونحو ذلك، مع أنه إذا جُعل غير قابل لهما كان تشبيهًا له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما، وهذا تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك علىٰ غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي!».

الشـــرح

أعطىٰ المصنف أحد احتمالين لمقصود المخالف:

الاحتمال الأول: أن يقول المخالف «**إن الباري عَزَّوَجَلَّ لا يمكن اتصافه بذلك**» فإن هذا الزعم القائم علىٰ منع اتصاف الله بهذه الصفات، يعد «**من وصفه بالنقص أعظم مما إذا وصف بالخرس والعمىٰ والصمم ونحو ذلك**».

والاحتمال الثاني: أن يقول المخالف: إنه «**غير قابل لهما**» لأحد هذين الوصفين «**كان تشبيهًا له بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بواحد منهما**».

وإذا كان الحال كذلك من هذا الزعم «**تشبيه بالجمادات لا بالحيوانات، فكيف ينكر من قال ذلك علىٰ غيره ما يزعم أنه تشبيه بالحي؟!**».

أي كيف يقبل منه أن ينكر علىٰ من أثبت الصفات بأن ذلك تشبيه له بالمخلوقات، في مقابل أنه قبل أن يوصف بصفات الجمادات.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأيضًا فنفس نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال، فالحياة من حيث هي، هي -مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها- صفة كمال. وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك. وما كان صفة كمال فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أحق بأن يتصف به من المخلوقات؛ فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه».

الشـــرح

أي لو نظرنا إلىٰ الصفة من حيث هي دون إضافتها إلىٰ الخالق أو المخلوق فإن تلك الصفات يعد «**نفي هذه الصفات نقص، كما أن إثباتها كمال**»، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال:

صفة الحياة: «**فالحياة من حيث هي، هي -مع قطع النظر عن تعيين الموصوف**

بها- صفة كمال».

وكذلك صفات «**العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك»**.

وبناءً علىٰ ذلك «**وما كان صفة كمال فهو ﷻ أحق بأن يتصف به من المخلوقات؛ فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه»**.

فالله عز وجل موصوف بكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، منزه عن جميع النقائص والعيوب، ومن الطرق التي استخدمها أهل السنة والجماعة في تقرير هذه الحقيقة: مسلك عقلي يقوم علىٰ أن نفي الصفة إثبات لنقيضها، وهذه قاعدة عقلية متفق عليها بين جميع العقلاء، أن الذي لا يتصف بالعلم مثلًا فهو جاهل، والذي لا يتصف بالعدل فهو ظالم، وهكذا فالله عز وجل لما كان متصفًا بكل أنواع الكمالات التي يُتصور وجودها من غير استلزامها لأي نقصٍ بوجهٍ من الوجوه؛ فإن نفي هذا الكمال عنه يستلزم وصفه بنقيضه من النقص الذي هو منزه عنه أصالةً، «وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات، وكان السلف يحتجون بها، ويثبتون أن من عبد إلهًا لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم؛ فقد عبد ربًّا ناقصًا معيبًا مؤوفًا[(١)]، ويثبتون أن هذه صفات كمال؛ فالخالي عنها ناقص»[(٢)].

فإنه لو لم يكن الله تعالىٰ موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين؛ للزم اتصافه بالأخرىٰ.

فلو لم يتصف بالحياة لَوُصِفَ بالموت، ولو لم يتصف بالعلم لوُصف بالجهل، ولو لم يوصف بالقدرة لوُصف بالعجز، ولو لم يُوصف بالسمع والبصر والكلام

---

(١) مؤوفًا، من الآفة وهي العاهة، انظر: القاموس المحيط (ص١٠٢٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٤٠).

لوُصف بالصمم والخرس والبكم، والله منزه عن ذلك، متصفٌ بصفات الكمال(١).

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنه قد ثبت بصريح العقل أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال، والآخر صفة نقص؛ فإن الله سبحانه يوصف بالكمال منهما دون النقص، ولهذا لما تقابل الموت والحياة؛ وُصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل؛ وُصف بالعلم دون الجهل، وكذلك العجز والقدرة، والكلام والخرس والبصر والعمىٰ، والسمع والصمم، والغنىٰ والفقر، ولما تقابلت المباينة للعالم والمداخلة له؛ وُصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كانت المباينة تستلزم علوه علىٰ العالم أو سفوله عنه، وتقابل العلو والسفول؛ وُصف بالعلو دون السفول»(٢).

وهذه القاعدة يمكن طردها في جميع الصفات؛ فيقال إن الله عَزَّوَجَلَّ لو لم يكن متصفًا بالصفة المعيَّنة التي هي كمال في حقه ولا تستلزم نقصًا بوجه من الوجوه؛ للزم من ذلك اتصافه بنقيضها من النقص، وقد دلَّ الشرع والعقل والفطر السليمة علىٰ وجوب تنزيهه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن كلِّ نقصٍ أو عيبٍ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وطرد ذلك: أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلًا فيه، فسلب إحدىٰ الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرىٰ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتنزيه الخالق عنها أولىٰ.

وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق، فالخالق أولىٰ، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما

(١) انظر: التدمرية (ص١٥١)، تقريب التدمرية (ص٦٥).
(٢) الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٠٧).

يناقضها»(١).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ أيضًا: «ولهذا كان الصواب أن الله منزه عن النقائص شرعًا وعقلًا؛ فإن العقل كما دلَّ علىٰ اتصافه بصفات الكمال، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام؛ دلَّ أيضًا علىٰ نفي أضداد هذه؛ فإن إثبات الشيء يستلزم نفي ضده، ولا معنىٰ للنقائص إلا ما ينافي صفات الكمال»(٢).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالىٰ اتصافه بالنقيضين حتىٰ يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي.

ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين».

الشرح

أعاد المصنف التذكير بقول هذه الطائفة من غلاة المعطلة وهم المتجاهلة الواقفة الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة(٣)، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل.

وقوله: **«ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول، كالجمع بين النقيضين».**

(١) التدمرية (ص١٥١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٦-٧).
(٣) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

وهذا يوضحه تعريف تقابل النقيضين أو ما يسمىٰ تقابل السلب والإيجاب؛ حيث عرف هذا النوع بأن:

النقيضان: أمران وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.

أو يقال: النقيضان لفظان لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا في موضوع واحد في زمن واحد.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير.

وهؤلاء أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه».

الشرح

هذا قول أصحاب درجة المكذبة النفاة: وهي الدرجة عليها غُلاة الجهمية وطائفة من الفلاسفة[(١)]، وهو كذلك قول ابن سينا وأمثاله[(٢)].

فهم يصفون الله بالصفات السلبية علىٰ وجه التفصيل ولا يثبتون له إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلىٰ وجود في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان[(٣)]، فهؤلاء وصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧-٨).

(٢) الصفدية (١/ ٢٩٩، ٣٠٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧)، شرح الأصفهانية (ص٥١، ٥٢).

الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات[(١)].

وقد تقدم الكلام عنهم.

وقوله: «**وهؤلاء أعظم كفرًا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرًا من هؤلاء من وجه**».

فالمصنف هنا يعقد مقارنة بين طائفتين من المعطلة:

الطائفة الأولىٰ: المتجاهلة الواقفة، الذين يقولون: لا نُثبت ولا نَنفي، وهذه الدرجة للقرامطة الباطنية المتفلسفة[(٢)]، فهؤلاء يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل.

والطائفة الثانية: المكذبة النفاة من يصفونه بالنفي فقط، وهم الجهمية والمعتزلة فيقولون: ليس بحي ولا سميع ولا بصير.

فالطائفة الأولىٰ أكفر من جهة أنهم شبهوه بالممتنعات وهو أقبح من مجرد العدم.

والطائفة الثانية أكفر من جهة أنهم لم يصرحوا بنفي النقائص، بل قالوا: ليس بحي ولم يقولوا: ليس بميت، فتنزيههم أقل من الطائفة الأولىٰ التي صرحت بنفي النقائص.

فكل من الطائفتين أكفر من الأخرىٰ من جهة»[(٣)].

فالمكذبة النفاة شبهوه بالجمادات، والمتجاهلة الواقفة شبهوه بالممتنعات؛

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٨).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

(٣) التوضيحات الأثرية علىٰ متن الرسالة التدمرية (ص١٣٨-١٣٩).

لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدوما؛ ت فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول ﷺ؛ فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم، قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلًا لذلك، وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا».

الشرح

أعاد المصنف ذكر شبهة هؤلاء في شأن نوع التقابل الذي يقولونه عندما يُقال لهم بأن هذا من باب تقابل السلب والإيجاب فيقولون: بل هو من تقابل العدم والملكة، وقد تقدم الرد علىٰ زعمهم.

وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادًا؛ لأنه قد سبق الرد علىٰ مثل هذا كثيرًا بعدة أوجُهٍ، منها: أن هذا اصطلاح خاص بكم، وهذا الاصطلاح لا يقلب الحقائق العلمية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإما أن يلتزم التعطيل المحض فيقول: ما ثم وجود واجب؛ فإن قال بالأول وقال: لا أثبت واحدًا من النقيضين لا الوجود ولا العدم.

قيل: هب أنك تتكلم بذلك بلسانك، ولا تعتقد بقلبك واحدًا من الأمرين، بل

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧-٨).

تلتزم الإعراض عن معرفة اللّه وعبادته وذكره، فلا تذكره قط، ولا تعبده، ولا تدعوه، ولا ترجوه، ولا تخافه؛ فيكون جحدك له أعظم من جحد إبليس الذي اعترف به»[1].



(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٦).

[تساوي قول: ليس بمتحيز مع قول: لا داخل العالم ولا خارجه]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكذلك من ضاهىٰ هؤلاء، وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، إذا قيل لهم: هذا ممتنع في ضرورة العقل، كما إذا قيل: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن، ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره.

قالوا: هذا إنما يكون إذا كان قابلًا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفىٰ التحيز انتفىٰ قبول هذين النقيضين.

فيقال لهم: علمُ الخلق بامتناع الخلو من هذين النقيضين هو علم مطلق، لا يستثنىٰ منه موجود.

والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم، وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج.

فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه.

فهم غيَّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنىٰ آخر، وهو المعنىٰ الذي عُلم فساده بضرورة العقل. كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحيٍّ ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل».

الشـــرح

لما فرغ المصنف من:

١- الرد علىٰ القائلين بسلب النقيضين عن الله تعالىٰ، وهم المتجاهلة الواقفة.

٢- وعلىٰ الذين يقولون بالنفي فقط، وهم المكذبة النفاة.

٣- شرع هنا في الرد علىٰ القائلين بأن الله تعالىٰ ليس بداخل العالم ولا خارجه، **فهذا قولهم.**

وأما أصحاب هذا القول: فهذا القول هو ما يذهب إليه النظار والمتكلمون من هؤلاء المعطلة[(١)]، الذين يقولون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا هو مباين له ولا محايث له.

وهم بقولهم هذا قد نفوا الوصفين المتقابلين اللذَين لا يخلو موجود منهما.

وشبهتهم: وذلك خشية منهم أن يشبهوا، فهم قالوا بهذه المقالة هربًا منهم -علىٰ حد زعمهم- من إثبات الجهة والمكان والحيز، لأن فيها كما يدعون تجسيمًا وهو تشبيه، فقالوا: يلزمنا في الوجود ما يلزم مثبتي الصفات فنحن نسد الباب بالكلية.

والرد عليهم: وقد رد المصنف علىٰ شبهتهم هذه بالآتي:

أولًا: بأن هذا ممتنع في ضرورة العقل، فإن الموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، ولا ثالث لهما في حكم العقل.

وما هذا إلا كقول من يقول: ليس بقديم ولا محدث، ولا واجب ولا ممكن،

---

(١) الرسالة الأضحوية (نقلًا عن مختصر الصواعق ١/ ٢٣٧)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٣٤)، تأويل مشكل الحديث (ص٦٣-٦٤)، مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٢٩٧-٢٩٨، ٥/ ١٢٢-١٢٤)، نقض التأسيس (١/ ٦-٧).

ولا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، وهذا من أبطل الباطل.

ثانيًا: ولما ألزمهم شيخ الإسلام بهذا الرد العقلي مَوَّهُوا بأمر آخر، وهو قولهم: هذا إنما يكون إذا كان قابلًا لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإذا انتفىٰ التحيز انتفىٰ قبول هذين النقيضين.

ووجه التمويه هنا: أنهم جاؤوا بلفظ مبتدع وهو (التحيز)، وهو لفظ غير شرعي ليصلوا به إلىٰ باطلهم.

وبناءً علىٰ ما سبق:

فقد رد عليهم شيخ الإسلام بقوله:

«والتحيز المذكور إن أريد به كون الأحياز الموجودة تحيط به، فهذا هو الداخل في العالم.

وإن أريد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي: مباين لها، متميز عنها، فهذا هو الخروج.

فالمتحيز يراد به تارة ما هو داخل العالم، وتارة ما هو خارج العالم، فإذا قيل: ليس بمتحيز، كان معناه ليس بداخل العالم ولا خارجه».

فألزمهم القولَ بأنه ليس بموجود، وهذا هو عين الضلال.

فهم غيَّروا العبارة ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنىٰ آخر، وهو المعنىٰ الذي عُلم فساده بضرورة العقل.

وقول المصنف: **«وهو المعنىٰ الذي عُلم فساده بضرورة العقل، كما فعل أولئك في قولهم: ليس بحيٍ ولا ميت، ولا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل».**

أي فكما أن المتجاهلة الواقفة الذين يقولون: ليس بحي ولا ميت، ولا موجود

ولا معدوم، لم يثبتوا إلهًا؛ فكذلك من شاركهم في بعض مقالتهم من هؤلاء النظار، والمتكلمون من هؤلاء المعطلة.

[لا يتوقف الإيمان بما جاء به الرسول على معرفة المعنى]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «القاعدة الثانية: أن ما أخبر به الرسول عن ربه عَزَّوَجَلَّ فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب علىٰ كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه».

الشرح

لما فرغ المصنف من بيان القاعدة الأولىٰ شرع هنا في بيان القاعدة الثانية، وملخصها: الألفاظ نوعان: لفظ شرعي فيجب الإيمان به، ولفظ غير شرعي وهذا يحتاج إلىٰ تفصيل.

وفي هذا النص يَحسُن معرفة عدة أمور:

الأمر الأول: أن الواجب في نصوص الصفات إجراؤها علىٰ ظاهرها.

فالسلف يعتقدون أن الواجب في نصوص القرآن والسنة بما في ذلك نصوص الأسماء والصفات هو إجراؤها علىٰ ظاهرها، وذلك بأن تُفهتم وفق ما يقتضيه اللسان العربي، وأن لا يتعرض لها بتحريف أو تعطيل كما فعل المعطلة، الذين تلاعبوا بظواهر النصوص لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة[١].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠١).

فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع.

فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبته الله ورسوله من المعاني، وينفىٰ ما نفاه الله ورسوله من المعاني[(١)].

وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتًا مفصَّلًا علىٰ وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب، فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ.

الأمر الثاني: الأبواب الثلاثة التي يشتمل عليها توحيد الأسماء والصفات.

يجب أن يُعْلَم أن توحيد الأسماء والصفات يشتمل علىٰ ثلاثة أبواب:

الباب الأول: باب الأسماء.

الباب الثاني: باب الصفات.

الباب الثالث: باب الإخبار.

فنحن إذا وقفنا وقفةَ تأمل عند نصوص الكتاب والسنة الواردة في هذا الشأن نجد الحقائق التالية: أن الله أطلق علىٰ نفسه أسماء كـ (السَّميع) و(البصير)، وأوصافًا كـ (السمع) و(البصر)، وهكذا أخبر عن نفسه بأفعالها فقال: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١١٣-١١٤) بتصرف.

فِي زَوۡجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [آل عمران: ١٥]، فاستعملها في تصاريفها المتنوعة، مما يدل علىٰ أن مثل ذلك يجوز إطلاقه عليه في أي صورة ورد.

وأطلق علىٰ نفسه أفعالًا كـ (الصُّنع) و(الصِّبغة) و(الفعل) ونحوها. قال تعالىٰ: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ﴾ [النمل: ٨٨]، وقال تعالىٰ: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ﴾ [البقرة: ١٣٨] وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧﴾ [هود: ١٠٧]، لكنه لم يَتَسَمَّ ولم يصف نفسه بها ولكن أخبر بها عن نفسه، ممَّا يدل علىٰ أنَّها تخالف الأوَّل في الحكم؛ فوجب الوقوف فيها علىٰ ما ورد.

ووصف نفسه بأفعال في سياق المدح كـ (يريد) و(يشاء) فقال جلَّ شأنه: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير: ٢٩]، إلا أنه لم يشتق له منها أسماء؛ فدل علىٰ أن هذا النوع مخالف للقسمين الأولين، فوجب رده إلىٰ الكتاب والسنة وذلك بالوقوف حيث أوقفنا الله ورسوله ﷺ.

ووصف نفسه بأفعال أخرىٰ علىٰ سبيل المقابلة بالعقاب والجزاء فقال تعالىٰ: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنفال: ٣٠]، ولم يشتق منها أسماء له تعالىٰ؛ فدل ذلك علىٰ أن مثل هذه الأفعال لها حكمٌ خاصٌّ فوجب الوقوف علىٰ ما ورد.

فهذه الحقائق السابقة قررت عند العلماء النتائج التالية:

١- أن النصوص جاءت بثلاثة أبواب، هي (باب الأسماء) و(باب الصفات) و(باب الإخبار).

٢- أن باب الأسماء هو أخص تلك الأبواب، فما صح اسمًا صحَّ صفة وصحَّ

خبرًا وليس العكس.

٣- باب الصفات أوسع من باب الأسماء، فما صحَّ صفة فليس شرطًا أن يصحَّ اسمًا، فقد يصحُّ وقد لا يصح، مع أن الأسماء جميعها مشتقة من صفاته.

٤- أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالىٰ أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، فالله يُخْبَرُ عنه بالاسم وبالصفة وبما ليس باسم ولا صفة كألفاظ (الشيء) و(الموجود) و(القائم بنفسه) و(المعلوم)، فإنه يخبر بهذه الألفاظ عنه ولا تدخل في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا.

الأمر الثالث: أن باب الأسماء والصفات توقيفيٌّ.

فالأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيهما عن الله تعالىٰ هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه.

وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء والصفات إطلاقًا(١).

قال الإمام أحمد رحمه الله: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ؛ لا نتجاوز القرآن والسنة».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ»(٢).

الأمر الرابع: أن للسلف في باب الإخبار قولان:

---

(١) رسالة في العقل والروح لشيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (٢/ ٤٦-٤٧).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

القول الأول: إن باب الإخبار توقيفي، فإن الله لا يُخْبَرُ عنه إلا بما ورد به النص، وهذا يشمل الأسماء والصفات، وما ليس باسم ولا صفة مما ورد به النص كـ (الشيء) و(الصنع) ونحوها.

وأما ما لم يرد به النص فإنهم يمنعون استعماله[(١)].

القول الثاني: إن باب الإخبار لا يشترط فيه التوقيف، فما يدخل في الإخبار عنه تعالىٰ أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كـ (الشيء) و(الموجود) و(القائم بنفسه)، فإنه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا، فالإخبار عنه قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيِّئ، أي باسم لا ينافي الحسن، ولا يجب أن يكون حسنًا، ولا يجوز أن يخبر عن الله باسم سيِّئ[(٢)]، فيخبر عن الله بما لم يرد إثباته ونفيه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حَقًّا يليق بالله تعالىٰ فهو مقبول، وإن أراد به معنىٰ لا يليق بالله عَزَّوَجَلَّ وجب رده[(٣)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصًا في الكتاب والسنة، متفقًا عليه بين سلف الأمة».

هناك ألفاظ ورد استعمالها ابتداءً في بعض كلام السلف.

ومن أمثلة ذلك لفظ (الذات) و(بائن).

وهذه الألفاظ تحمل معاني صحيحة دلت عليها النصوص، وهذا النوع من الألفاظ يجيز جمهور أهل السنة استعمالها، وهناك من يمنع ذلك بحجة أن باب

---

(١) انظر رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٦-٤٧).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦١)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٢-١٤٣).

(٣) رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٦-٤٧).

الإخبار توقيفي كسائر الأبواب.

والصواب أنه ما دام المعنىٰ المقصود من ذلك اللفظ يوافق ما دلت عليه النصوص، واستعمل اللفظ لتأكيد ذلك فلا مانع.

كقول أهل السنة: «إن الله استوىٰ علىٰ العرش بذاته».

فلفظة (بذاته) مراد بها أن الله مستو علىٰ العرش حقيقة وأن الاستواء صفة له.

وكقولهم: «إن الله عالٍ علىٰ خلقه بائن منهم».

فلفظة (بائن) يراد بها إثبات العلو حقيقة، والرد علىٰ زعم من قال: إن الله في كل مكان بذاته.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة؛ لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما تُوقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثورًا حصلت به الألفة، وما كان معروفًا حصلت به المعرفة»[(١)].

وقال أيضًا: «فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضًا الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلىٰ ذلك سبيلًا، ومن تكلم بما فيه معنىٰ باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقًّا وباطلًا نسبوه إلىٰ البدعة، وقالوا: إنما قابل البدعة ببدعة ورد باطلًا بباطل»[(٢)].

فيستفاد من كلام شيخ الإسلام المتقدم أن الألفاظ علىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: الألفاظ المأثورة، وهي التي وردت بها النصوص.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٤).

القسم الثاني: الألفاظ المعروفة، وهي التي بُيِّنَت معانيها.

القسم الثالث: الألفاظ المبتدعة التي تدل علىٰ معنىٰ باطل.

القسم الرابع: الألفاظ المبتدعة التي تحتمل الحق والباطل.

فلفظ (الذات) و(بائن) هي من القسم الثاني.

وهذه الألفاظ كما أسلفنا إنما تستعمل في باب الإخبار ولا تستعمل في باب الأسماء والصفات، ولذلك لما اعترض الخطابي علىٰ استعمالها بقوله: «وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال: له تعالىٰ حد لا كالحدود، كما نقول: يد لا كالأيدي فيقال له: إنما أُحْوِجْنَا إلىٰ أن نقول: يد لا كالأيدي؛ لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز رَدُّها، فأين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتىٰ نقول حد لا كالحدود، كما نقول يد لا كالأيدي؟!»[(١)].

فرد شيخ الإسلام ابن تيمية علىٰ قول الخطابي من وجوه، منها: «أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد، كما توهمه هذا الراد عليهم. وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل؛ فإن هذا الكلام لا حقيقة له إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات -كما وصف باليد والعلم- صفة معينة يقال لها الحد، وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره»[(٢)].

فأهل السنة لم يثبتوا بهذه الألفاظ صفة زائدة علىٰ ما في الكتاب والسنة، بل بينوا بها ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالىٰ ومباينته من خلقه وثبوت حقيقته»[(٣)].

ثانيًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف تارة لإثباتها وتارة لنفيها.

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٢-٤٤٣).

(٣) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٤٥).

ومن أمثلة ذلك: لفظ (الحد) ولفظ (المماسة)، فإطلاق السلف لها ليس من باب الصفات وإنما هو من باب الإخبار، ولهم في حال الإثبات والنفي توجيه ليس هذا محل بسطه.



[الأقوال المجملة تشتمل على الحق والباطل]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس علىٰ أحد، بل ولا له أن يوافق أحدًا علىٰ إثبات لفظ أو نفيه، حتىٰ يعرف مراده، فإن أراد حقًّا قُبل، وإن أراد باطلا رُدَّ، وإن اشتمل كلامه علىٰ حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسَّر المعنىٰ».

الشــرح

بعد أن ذكر المصنف نوعين من الألفاظ شرع هنا في بيان حكم بقية أنواع الألفاظ، وهي النوع الثالث والرابع:

ثالثًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام بعض السلف وفي كلام خصومهم.

ومن أمثلة ذلك: لفظة (الجهة)

رابعًا: ألفاظ ورد استعمالها في كلام الخصوم ولم يرد استعمالها في كلام السلف.

ومن أمثلة ذلك: لفظ (الجسم) و(الحيز) و(واجب الوجود) و(الجوهر) و(العرض).

وأما النوعان الثالث والرابع فالجواب عن ذلك أن نقول الأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان:

النوع الأول: نوع مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع.

فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحًا استحق

صاحبه المدح، وإن كان ذمًّا استحق الذم، وإن أثبت شيئًا وجب إثباته، وإن نفىٰ شيئًا وجب نفيه؛ لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق.

وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر ٢٢-٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة ٢٢-٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالىٰ ورسوله ﷺ، فهذا كله حق.

النوع الثاني: الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع:

فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي علىٰ معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ (الجسم) و(الحيز) و(الجهة) و(الجوهر) و(العرض)(١). فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماها الذي ينفونه أمورًا مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون: إن القرآن مخلوق، ولم يتكلم الله به، وينفون رؤيته لأن رؤيته علىٰ اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزه عن ذلك فلا تجوز رؤيته. وكذلك يقولون إن المتكلم لا يكون إلا جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلمًا، ويقولون: لو كان فوق العرش لكان جسمًا متحيزًا، والله ليس بجسم متحيز، فلا يكون متكلمًا فوق العرش،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤١-٢٤١).

وأمثال ذلك[(١)].

الموقف من هذا النوع: «إذا كانت هذه الألفاظ مجملة -كما ذُكر-فالمخاطب لهم إما:

١- أن يفصل لهم ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنىٰ الذي يوافق القرآن قُبلت، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت.

٢- وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا. ولكن يلاحظ أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلىٰ الجهل والانقطاع، وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلىٰ أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقًّا وباطلًا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها»[(٢)].

ولعل الراجح في المسألة أن الأمر يختلف باختلاف المَصْلَحَةِ.

١- فإن كان الخصم في مقام دعوة الناس إلىٰ قوله وإلزام الناس بها؛ أمكن أن يقال له: لا يجب علىٰ أحد أن يجيب داعيًا إلا إلىٰ ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه؛ لم يكن علىٰ الناس إجابة من دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلىٰ ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنىٰ حق.

وهذه الطريق تكون أصلح إذا لَبَّسَ مُلَبِّسٌ منهم علىٰ ولاة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتىٰ أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتىٰ نجيبكم إلىٰ ذلك، وإلا فلسنا نجيبكم إلىٰ ما لم يدل عليه الكتاب والسنة.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٨).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٩).

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلىٰ عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم أن العقل أدَّاه إلىٰ علم ضروري ينازعه فيه الآخر، فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة.

وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلىٰ المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة علىٰ قولهم.

فلما ذكروا حججهم كقوله تعالىٰ: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىۡءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقول النبي ﷺ: «**تجيء البقرة وآل عمران**»[(١)]، وأمثال ذلك من الأحاديث.

أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل علىٰ مطلوبهم.

ولما قالوا: ما تقول في القرآن أهو الله أو غير الله؟ عارضهم بالعلم فقال: ما تقولون في العلم أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ برغوث -وكان من أحذقهم بالكلام- ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلامًا غير مخلوق لزم أن يكون جسمًا.

فأجابه الإمام أحمد: بأن هذا اللفظ لا يُدرىٰ مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله.

وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يلد، ولم يكن له كفوًا أحد، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب علىٰ الناس إجابة من دعا إلىٰ موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه وإجابة من دعاهم إليه رسول الله

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٨٠٥).

ﷺ، لا إجابة من دعاهم إلىٰ قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها.

فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيًا.

٢- وأما إذا كان المناظر معارضًا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يُرَدَّ إلىٰ الشريعة.

مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلىٰ ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدَّعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل علىٰ باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك.

أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء.

فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام علىٰ المعاني التي يدعونها إما:

١- بألفاظهم.

٢- وإما بألفاظ يوافقون علىٰ أنها تقوم مقام ألفاظهم، وحينئذ يقال لهم الكلام إما:

أ- أن يكون في الألفاظ.

ب- وإما أن يكون في المعاني.

جـ- وإما أن يكون فيهما.

فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقًا ومعشوقًا ونحو ذلك؛ فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلىٰ العبارة الشرعية كان حسنًا، وإن لم

يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم؛ فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولىٰ من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ. كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفًا من التشبه بهم في الثياب.

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة.

فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا بدعة، وفي كل منها تلبيس وإيهام؛ فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ (الجوهر) و(الجسم) و(العرض)، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحًا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره.

وليس الأمر كذلك: بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله علىٰ معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعًا. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

وأيضًا: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئًا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله.

فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلىٰ الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما،

والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة[١].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك.

فلفظ «الجهة» قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالىٰ، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العال.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ «الجهة» ولا نفيه، كما فيه إثبات «العلو» و«الاستواء» و«الفوقية» و«العروج إليه» ونحو ذلك.

وقد عُلم أن ما ثمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته.

فيقال لمن نفىٰ الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلًا في المخلوقات؛ أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالَم، بائن من المخلوقات. وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العال، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات، فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل».

الشرح

من المعلوم أن طوائف المعطلة من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة والماتريدية ينكرون المباينة بالجهة.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٨-٢٣٣).

فبعضهم ينفي المباينة والمحايثة، فيقولون: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا مباين له، ولا محايث له. وهؤلاء هم نظارهم.

وبعضهم يثبت المحايثة فيقولون: إنه بذاته في كل مكان، وهذا قول طوائف من علمائهم وعبادهم.

والاتحادية من المعطلة قالوا: إنه نفس وجود الأمكنة[١].

وردًّا علىٰ المزاعم الباطلة لهؤلاء فقد أطلق من علماء السلف لفظ المباينة وعدم المماسة تقريرًا منهم لإثبات علو الله علىٰ خلقه واستوائه علىٰ عرشه ومباينته من خلقه.

وقد افترق الناس في هذا المقام أربع فرق:

القسم الأول: الجهمية النفاة، الذين يقولون: ليس داخل العالم، ولا خارج العالم، ولا فوق ولا تحت، ولا يقولون بعلوه ولا بفوقيته.

القسم الثاني: يقولون: إنه بذاته في كل مكان، كما يقوله النجارية، وكثير من الجهمية، عبادهم، وصوفيتهم، وعوامهم.

القسم الثالث: من يقول: هو فوق العرش، وهو في كل مكان، ويقول: أنا أقر بهذه النصوص، ولا أصرف واحدًا منها عن ظاهره.

وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في مقالاته، وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية.

القسم الرابع: وهم سلف الأمة وأئمتها، أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا أن الله فوق سمواته وأنه علىٰ عرشه بائن من خلقه وهم منه

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (٢/ ٥٣١) بتصرف.

بائنون، وهو أيضًا مع العباد عمومًا بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضًا قريب مجيب»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكذلك لفظ «المتحيز»، إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: «يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض»[(٢)]، وفي حديث آخر: «وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة»[(٣)]، وفي حديث ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»[(٤)].

وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها، منفصل عنها ليس حالًّا فيها. فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه».

الشرح

يتحدث المصنف هنا عن شبهة وجوابها.

أولًا: من قال بنفي التحيز.

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٥٥٥-٥٥٦).

(٢) أخرجه مسلم حديث رقم (٢٧٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه بنحوه ابن جرير في تفسيره لسورة الزمر (آية: ٦٧).

(٤) الإبانة الكبرىٰ لابن بطة (٧/ ٣٠٨).

القائلون بنفي التحيز هم المعتزلة وشبهتهم التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري ﷻ بما فيها صفة العلو هي ما تسمىٰ بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره[١]، ولكان جسمًا إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد.

فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف علىٰ أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف علىٰ عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف علىٰ ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم علىٰ حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقىٰ زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه وجزآه غيره، وما افتقر إلىٰ غيره لم يكن إلا حادثًا مخلوقًا، فالأجسام متماثلة فكل ما صح علىٰ بعضها صح علىٰ جميعها، وقد صح علىٰ بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح علىٰ جميعها[٢].

---

(١) بالإضافة إلىٰ زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضًا يزعمون أن في إثبات الصفات قولًا بكثرة وتعدد ذات الله؛ لأنهم يقولون: (إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين)، كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية.
انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤-٤٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

(٢) انظر مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

والمعتزلة يقولون: إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسمًا وإمكان المعاد.

ومن المعروف عن المعطلة أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ الجهة والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرىٰ صحيحة فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما في هذه الألفاظ من معانٍ، وما تدل عليه من عبارات[١]، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزه من ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح ولم يستعملها الأقدمون بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال كما أن السفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم.

ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب علىٰ الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية علىٰ الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ إذ ليس معنىٰ كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسيه السموات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ علىٰ كل شيء[٢].

---

(١) انظر شرح ابن تيمية لهذه العبارات في نقض التأسيس الجهمية (١/ ٥٠٤، ٥١١)، وفي مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٨-٤٣٠).

(٢) انظر كتاب موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (٣٨١-٣٨٥).

ثانيًا: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا ليس بعالم ولا قادر ولا حي[(١)].

كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه[(٢)].

ثالثًا: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم[(٣)] الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام. وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلىٰ أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم[(٤)]، فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه فضلًا عن نفي علوه علىٰ خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلىٰ آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدبيره له.

وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنىٰ له، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن إلىٰ غير ذلك من اللوازم الباطلة[(٥)].

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٧)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).

(٢) موقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).

(٣) انظر الكلام علىٰ دليل حدوث العالم في مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٥٣).

(٤) انظر: كتاب رسالة إلىٰ أهل الثغر (ص١٦٤-١٧٢) تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي، رسالة ماجستير من قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية.

(٥) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٦، ٢٥٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨-٤٠).

الأمر الثاني: الجواب علىٰ استخدام لفظ التحيز.

ومن الأمثلة التي ساقها شيخ الإسلام أيضًا من هذه الألفاظ المبتدعة- لفظ «المتحيز».

فنقول لمن أثبته: ماذا تريد بهذا اللفظ؟

- فإن أراد به: أن الله تحوزه المخلوقات، فهذا باطل، فإن الله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السموات والأرض، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ أنه قال: «**يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض**»[(١)].

وفي حديث آخر: «**وإنه ليدحوها كما يدحو الصبيان بالكرة**»[(٢)].

وفي حديث ابن عباس: «**ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم**»[(٣)].

- وإن أراد به: أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها، منفصل عنها ليس حالًّا فيها. فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه.



---

(١) أخرجه مسلم حديث رقم (٢٧٨٧) عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه بنحوه ابن جرير في تفسيره لسورة الزمر (آية: ٦٧).

(٣) الإبانة الكبرىٰ لابن بطة (٧/ ٣٠٨).

[لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «القاعدة الثالثة: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس بمراد.

فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد.

ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمُّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنىٰ الفاسد ظاهر اللفظ، حتىٰ يجعلوه محتاجًا إلىٰ تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنىٰ الحق الذي هو ظاهر اللفظ؛ لاعتقادهم أنه باطل.

الشرح

للحديث عن شرح هذه القاعدة يمكن تقسيم الشرح إلىٰ عدة جوانب، وقد لا يكون لبعضها علاقة مباشرة بالموضوع، ولكنها ضرورية لفهمه وكما قال النووي: «إن المفتي إذا سئل عن شيء، وكان هناك شيء آخر يحتاج إليه السائل ولم يسأله عنه، يستحب له أن يذكره له، ويكون هذا من النصيحة لا من الكلام فيما

لا يعني»[١].

الجانب الأول: توطئة في أقسام الناس في نصوص الصفات عمومًا.

الأقسام التي يمكن عدُّها في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، فالناس انقسموا في النصوص، أي في نصوص القرآن والسنة المتعلقة بباب الأسماء والصفات، انقسموا إلىٰ ستة أقسام، وهذه الأقسام يمكن تقسيمها إلىٰ ثلاثة أقسام باعتبار جمع كل قسمين معًا:

- **فقسمان** يقولان: تجرىٰ علىٰ ظواهرها.
- **وقسمان** يقولان: هي علىٰ خلاف ظاهرها.
- **وقسمان** يسكتان.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالىٰ: «وجماع الأمر: أن الأقسام الممكنة في آيات الصفات وأحاديثها ستة أقسام، كل قسم عليه طائفة من أهل القبلة:

- قسمان يقولان: تجرىٰ علىٰ ظواهرها.
- وقسمان يقولان: هي علىٰ خلاف ظاهرها.
- وقسمان يسكتون»[٢].

أما القسمان اللذان يقولان: تجري علىٰ ظواهرها.

القسم الأول: من يجريها علىٰ ظاهرها ويجعل ظاهرها من جنس صفات المخلوقين.

فهؤلاء هم المشبِّهة.

---

(١) شرح صحيح مسلم: (٤/ ١٠٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ: (٣/ ٧٤).

فالمشبهة أجروا هذه النصوص علىٰ ظاهرها، ولكن جعلوا ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، كقولهم: له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري، فهم من جهة أثبتوا الصفة فأثبتوا اليد، وأثبتوا السمع، وأثبتوا البصر، وأثبتوا الاستواء، وأثبتوا سائر الصفات، لكنهم تعمقوا في شأن الكيفية وجعلوا تلك الصفات من جنس ما للمخلوق.

وشبهة هؤلاء أنهم يقولون: إن الله تعالىٰ لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كلمنا عن يد، فنحن لا نعقل من اليد إلا هذه اليد الجارحة، ولذلك نقول: له يد كيدي، ونقول: له سمع كسمعي، وبصر كبصري.

وهذه الحجة في غاية الضعف؛ لأنه ليس من شرط الإيمان بالأشياء أن تعقل حقائقها، فهذه الروح بين جنبي الإنسان ولا يمكن للإنسان أن ينكر هذه الروح، ومع ذلك لا يمكن أن يدرك كنهها أو حقيقتها، وكذلك كثير من المغيبات الله ﷻ أخبر عنها، ولكن مع ذلك لا ندرك كيفية تلك المغيبات أو حقيقتها كما في شأن الملائكة، وكما في شأن الجنة والنار، وكما في شأن الكثير من الأمور المغيبة.

فهذا الصنف لا شك أن مذهبهم باطل، أنكره السلف، فالأئمة نصوصهم في ذلك كثيرة في الإنكار علىٰ المشبهة، ولا شك أنه الردود في هذا ذكرها جمع من السلف، وهذا المذهب وهذا القول قال به الهشامية من الروافض، فقدماء الرافضة كانوا علىٰ مذهب التمثيل والتشبيه، وكذلك هذا القول موجود عند الكرامية، كما ذكر في كتب المقالات.

القسم الثاني: ممن يجريها علىٰ ظاهرها، هم أهل السنة والجماعة، وهو مذهب السلف، فالسلف يجرون هذه النصوص علىٰ ظاهرها، ولكن الظاهر الذي يليق بجلال الله ﷻ وكماله، فيثبتون اليد، ويثبتون السمع، ويثبتون البصر، ويثبتون العلم،

ويثبتون الاستواء، ويثبتون النزول، ويثبتون سائر الصفات، ولكن علىٰ ما يليق بجلال وكمال الله ﷻ، فالله ﷻ هو الذي أخبر بهذه الصفات، ووصف نفسه بهذه الصفات، كما وردت بذلك نصوص الكتاب والسنة، ولكن مع هذا لا نعقل كيفية تلك الصفات، والإيمان بهذه الصفات هو إيمان وجود، وأن هذه الصفات صفات ثابتة حقيقة لله ﷻ، ولا نعلم كيفية تلك الصفات، فقال هنا: الثاني -أي القسم الثاني-: من يجريها علىٰ ظاهرها اللائق بجلال الله ﷻ كما يجرىٰ ظاهر اسمه العليم، القدير، الرب، الإله، فهذه الأسماء يعني ثابتة بالنصوص، ونجريها علىٰ ظاهرها، ونؤمن بما دلَّت عليه من المعاني.

والإيمان بهذه الصفات وإثباتها لله ﷻ حقيقة، نؤمن بوجودها لله حقيقة أي أن هذه الصفات ثابتة في حق الله حقيقة، فإن لله يدًا حقيقة، ولله سمع حقيقة، والله استوىٰ حقيقة، وهذا حدنا في الإيمان.

أما شأن الكيف فنحن نَكِلُ علمه إلىٰ الله ﷻ.

القسمان اللذان يقولان تجري علىٰ خلاف ظاهرها.

أي: اللذان ينفيان ظاهرها، ويقولون: ليس لها في الباطن مدلول هو صفة لله تعالىٰ قط، وأن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منهما، أو يثبتون بعض الصفات -وهي الصفات السبع أو الثماني أو الخمس عشرة-، أو يثبتون الأحوال دون الصفات، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث، علىٰ ما قد عرف من مذاهب المتكلمين فهؤلاء قسمان:

ويقصد بهم المعطِّلة من الفلاسفة وأهل الكلام، الذين يقولون: ليس للنصوص في الباطن مدلول هو صفة لله تعالىٰ قط، أي: يقولون: إن هذه النصوص لا تدل علىٰ صفات حقيقة، ثم بعد ذلك هم أصناف:

فالصنف الأول من يقول: إن الله لا صفة له ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية أو مركَّبة منهما، أي: من السلب والإضافة، فهذا صنف وهم الجهمية وغلاة المعطِّلة، بما فيهم الجهمية والفلاسفة بحسب أصنافهم، سواء كانوا أصحاب الفلسفة البحتة أو الباطنية، من باطنية الصوفية أو باطنية الرافضة، فهؤلاء لا يصفون الله ﷿ بصفة ثبوتية، بل غايتهم أنهم إما يصفونه بالسلب أو بالإضافة كما يقولون والإضافة المقصود بها الأمور النسبية، كقولهم: واجد الوجود، أو العلة الفاعلة، أو نحو هذه العبارات، فهذه يطلقونها علىٰ الله ﷻ علىٰ أنها أمور نسبية إضافية، فيصفونه بأنه واجب الوجود، ويصفونه بأنه العلة الفاعلة، لكن كل هذه من باب النسب والإضافات وليست من باب الصفات.

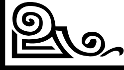
فإما أن يقولوا: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، وهذه السلبيات.

وإما أن يقولوا: إنه واجب الوجود، أو العلة الفاعلة، وغير ذلك من العبارات الأخرىٰ، وهذه إنما هي من باب النسب والإضافات، وإذا قلنا: نسب وإضافات أنها يعني باعتبار ما للمخلوق، فيسمونه العلة الفاعلة باعتبار أن هناك خلق موجود، فبالتالي ما يضاف إلىٰ هذا الخالق الذي أوجد هذا الخلق يقولون عنه أنه علة فاعلة، يسمونه علة فاعلة، فهذا قول.

الصنف الثاني: المعتزلة وهؤلاء يثبتون الأحوال دون الصفات.

الصنف الثالث: الكُلَّابِيَّة وقدماء الأشاعرة.

فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفىٰ أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها. ووافقه علىٰ ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما، كان الحارث المحاسبي ينتسب إلىٰ قول ابن كلاب.



الصنف الرابع: المتأخرون من الأشاعرة والماتريدية.

وهؤلاء يقولون بإثبات سبع صفات فقط أو ثمان ونفي ما عداها، فهم بزعمهم لم يثبتوا من الصفات إلا ما أثبته العقل فقط، وأما ما لا مجال للعقل فيه عندهم فتعرضوا له بالتأويل والتعطيل.

ولا يستدل هؤلاء بالسمع في إثبات الصفات، بل عارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات.

وهذا القول لمتأخري الأشاعرة إنما تلقوه عن المعتزلة، لما مالوا إلىٰ نوع التجهم، بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه، الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع، ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تعلم بالعقل والسمع، فلم يُثبت بالعقل ما جعله معارضًا للسمع، بل ما جعله معاضدًا له، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل.

وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات، وعارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات[(١)].

وما عداها من الصفات الثبوتية لا يثبتونها، ولهم في نصوصها أحد طريقين، إما التأويل أو التفويض وفي هذا يقول قائلهم:

وكل نص أوهم التشبيها ... أوله أو فوضه ورم تنزيها[(٢)]

فنصوص الصفات التي وردت في إثبات ما عدا الصفات السبع التي يثبتونها، يسمونها نصوص موهمة للتشبيه، فهم يصرفونها عن ظاهرها، ولكنهم تارة يعينون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

(٢) المصدر السابق (ص٩١).

المراد كقولهم استوىٰ: استولىٰ، واليد: بمعنىٰ النعمة والقدرة؛ وتارة يفوضون فلا يحددون المعنىٰ المراد ويكلون علم ذلك إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ. ولكنهم يتفقون علىٰ نفي الصفة؛ لأن ناظمهم يقول: «ورم تنزيهًا».

وشارح الجوهرة يقول: «أو فوض» أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فوض المراد من النص الموهم إليه تعالىٰ(١).

فهم بذلك متفقون علىٰ نفي تلك الصفات، ويخيرون في تحديد المعنىٰ المراد أو السكوت عن ذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات -أي: الصفات الخبرية- موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان:

أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد.

والثاني: تفويض معانيها إلىٰ الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النظامية»، وذكر ما يدل علىٰ أن السلف كانوا مجمعين علىٰ أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب.

ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفىٰ هذه الصفات. ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا علىٰ إثباتها ولا علىٰ نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»(٢).

والقسمان اللذان يسكتان:

الواقفون الذين يقفون في هذا علىٰ أحد قولين:

القسم الأول: يقول: تجرىٰ علىٰ ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمرًا

---

(١) تحفة المريد (ص٩١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩).

آخر، فيجوز أحد الاعتبارين، أحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها علىٰ ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنىٰ آخر لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، فالذي قبله يجزم بأنها علىٰ خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوِّز الحالين، يجوِّز الحالين معًا وهذا في غاية التناقض لأنه جمع بين ضدين.

والقسم الثاني: أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونُعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله ﷻ.

فهذه الأقسام الستة لا يخرج الرجل من أحد هذه الأقسام الستة؛ فإما أن يكون مشبِّهًا أو ممن يثبتها علىٰ الوجه اللائق بالله ﷻ، أو يكون هذا القسم يأوِّل، ويحرِّف، أو يفوِّض، أو يقول: إنه يجوز أن تكون علىٰ ظاهرها وعلىٰ خلاف ظاهرها، أو يسكت عن ذلك كله، لا يمكن أن يخرج الإنسان عن أحد هذه الستة.

الجانب الثاني: أن التعامل مع نصوص الشرع تحكمه عدة ضوابط:

فيجب أن يراعىٰ في معرفة الظاهر أمور:

١- دلالة اللفظ.

٢- دلالة السياق.

٣- سائر القرائن المحتفة.

٤- حال المتكلم[(١)].

الضابط الأول: فهم المراد من نصوص الكتاب والسنة بأن تجري علىٰ لغة العرب ووفق لسانها وهو ما يسمىٰ (دلالة اللفظ).

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ٩).

فالألفاظ جارية علىٰ لغة العرب -كما يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ[(١)]، واللغة حاكمة ليس لأحد أن يطوعها لأمر بغير أساليب أهلها[(٢)].

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها علىٰ ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها»، ثم ذكر وجوها لاتساع لسانها وضروبه المتنوعة في دلالتها علىٰ المعاني»، ثم قال: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به معرفة واضحة عندها ومستنكرًا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه»[(٣)].

وقال بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ: («وقد روىٰ عبد الرزاق في تفسيره: حدثنا الثوري، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه قسم التفسير إلىٰ أربعة أقسام: «قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته؛ يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعىٰ علمه فهو كاذب». وهذا تقسيم صحيح.

فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلىٰ لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب، فأما اللغة فعلىٰ المفسر معرفة معانيها، ومسميات أسمائها»[(٤)].

الضابط الثاني: كما أن علينا أن نعرف أن فهم النصوص يعتمد علىٰ سياق الكلام، وهو ما يسمىٰ (دلالة السياق).

وهذه الدلالة هي من الأهمية بمكان، إذ يتضح من خلالها فهم الكلام الوارد

---

(١) انظر: الموافقات: (٢/ ١٢٧).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية: (١/ ٤٩٢).

(٣) الرسالة للشافعي: (ص٥١-٥٣)، ت: أحمد شاكر.

(٤) البرهان في علوم القرآن: (٢/ ٣٠٧).

وتنزيله على معانيه الصحيحة.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كلام العربي على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة»(١).

قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة؛ وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»(٢).

ودلالة السياق دلالة معتبرة عند أهل السنة استخدموها في توضيح النصوص على معانيها المناسبة لها.

ويقصد بالسياق هنا هو المعنى الذي جرت فيه الألفاظ محتفة بقرائنها التي تؤكد دلالة هذا المعنى وتستبعد ما سواه، ويسمي بعض الباحثين السياق بأنه: «الموقف الكلامي بجميع عناصره»(٣).

فالسياق إذن يُعرف من خلال الكلام سابقه ولاحقه وما احتف به من قرائن

---

(١) الموافقات: (٣/ ٤١٩-٤٢٠).

(٢) بدائع الفوائد (٤/ ٩).

(٣) انظر: علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية: (ص١٧١)، د/ فريد عوض حيدر، وانظر: دلالة السياق لردة الله الطلحي: (ص٤٦)، وقد لخص الطلحي مفهوم السياق من خلال تراث العرب ويقصد به السياق عند علماء الشرع وعلماء اللغة بأنه يرجع إلى ثلاثة أمور:

١- السياق هو الغرض.

٢- السياق هو الظروف والمواقف التي ورد فيها النص.

٣- السياق هو السياق اللغوي المعروف الآن وهو ما يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل.

انظر: دلالة السياق: (ص٥٠-٥١).

سواء كانت واضحة في النص أم كانت خارجة عنه كأسباب النزول.

يقول السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ -وهو يذكر مصادر المفسر وأنه يبدأ بالقرآن ثم السنة-: «فإن لم يجده في السنة؛ رجع إلىٰ أقوال الصحابة فإنهم أدرىٰ بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله»(١).

وقد يطول الكلام عن السياق، والمقصود هنا بيان أن النصوص حتىٰ تفهم فلا بد من اعتبار سياقاتها.

الضابط الثالث: دلالة اللفظ علىٰ الصفة في موضع ما لا يعني أنه يدل عليها في كل موضع وهو ما يسمىٰ (القرائن).

ولذا يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»(٢).

والقرائن: فهي الأمارات التي تقارِنُ الخطابَ لتبيِّنه وتصحَبُ الكلمةَ فتدل علىٰ معناها، وهي مفيدة جدًّا في تعيين المعنىٰ المراد من اللفظِ.

قال القاضي أبو يعلىٰ: «وقد اعتبر أحمد القرائن في مثل هذا، فقال في قوله تعالىٰ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، قال: المراد به علمه؛ لأن الله افتتح الخبر بالعلم، وختمه بالعلم»(٣).

قال الإمام ابن القيم: «إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل علىٰ المراد به، والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة، والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية، والعرفية إما عامة وإما

---

(١) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، تعليق: د. مصطفىٰ البغا: (١/ ١١٩٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٦/ ١٢). وانظر: الرسالة المدنية لابن تيمية: (ص٣١)، ت: الوليد الفريان. انظر: الصواعق المرسلة: (ص٧١٤).

(٣) إبطال التأويلات (ص٤٢٧-٤٢٨).

خاصة، وتارة يكون عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطب وعادته»[(١)] اهـ.

وفي أهمية اعتبار دلالة السياق والقرائن في فهم معاني نصوص القرآن والسنة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقًا، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرد الدليل ونقضه»[(٢)].

وقال الإمام الشاطبي: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام علىٰ أوله، وأوله علىٰ آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلىٰ مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر علىٰ بعض أجزاء الكلام دون بعض»[(٣)].

وقال شيخ الإسلام: «فتدبر هذا فإنه كثيرًا ما يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ -حيث ورد- دالًّا علىٰ الصفة وظاهرًا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل علىٰ الصفة فلا تدل هنا، وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا علىٰ الصفة فتكون دالة هناك، بل لما رأوا بعض النصوص تدل علىٰ الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلىٰ الله تعالىٰ -إضافة صفة- من آيات الصفات. كقوله تعالىٰ: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ۝٥٦﴾ [الزمر: ٥٦]. وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما

(١) مختصر الصواعق المرسلة: (ص٧٨٠-٧٨١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ: (٣/ ٣٥٧).

(٣) الموافقات: (٢/ ٢٦٥).

يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[(١)].

وقال شيخ الإسلام: «يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة، ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ -حيث ورد- دالًّا على الصفة وظاهرًا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا.

وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك. بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى -إضافة صفة- من آيات الصفات»[(٢)].

وعند ذكر بعض النصوص فإنه قد يظهر فيها أنها من نصوص الصفات وقد لا يثبت من خلالها صفة كقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وكقوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فالأولى تعني وجه الله أي قبلته، فأضيفت إلى الله تعالى للتخصيص والتشريف، والثاني المقصود به إتيان أمره المتمثل في عقوبته، وقد يستدل بعض النفاة بمثل آية: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم﴾ [النحل: ٢٦] على نفي صفة الإتيان لله تعالى حقيقة الواردة في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠] جاعلًا من معنى الآية الأولى معنى للآية الثانية من أن الإتيان لله تعالى إنما هو إتيان أمره»[(٣)].

ومن خلال دلالة السياق يتبين لنا أثر فهم هذه الدلالة في إثبات صفات الله تعالى وأن لا يجعل ما لا يدل على صفة من النصوص دليلًا على نفي الصفة المثبتة من النصوص الأخرى.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٦/ ١٤-١٥).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (٦/ ١٥).

(٣) انظر: نقض الدارمي، ومجموع الفتاوى لابن تيمية: (٢/ ٤٢٩)، و(٣/ ١٩٣)، ومختصر الصواعق لابن الموصلي: (١/ ٢٩).

وما سبق هو إشارة للمقصود وتبيان لأهمية هذه الدلالة»[(١)].

وهكذا في ألفاظ المعية، في كل نص قد يقتضي معنىٰ خلاف الآخر، فمع أن الله ﷻ مع خلقه جميعًا بعلمه، فإنه مع أوليائه وعباده الصالحين بنصره وتأييده إضافة إلىٰ علمه، فهذا النوع يسمىٰ التواطؤ المشكك، فالتواطؤ نوعان: كلِّي ومشكك.

فلاحظ أن اللبس يأتي في أذهان البعض من فهمه الخاطئ، أو يريد أن يحمِّل النصَّ معنىٰ لا يحتمله، ولو عاد إلىٰ لغة العرب وعاد إلىٰ كلام أهل العلم لوجد أن الأمر في غاية الوضوح والجلاء، فلم يتردد واحد من السلف فيقول: لعلها معية ذاتية، ولم يُنقل هذا عنهم، وهذا ابن عبد البر ينقل إجماع السلف أنهم فسَّروا المعيَّة بمعيَّة العلم، وهكذا ابن تيمية وهكذا تلميذه ابن القيم، وهكذا جمعٌ من أهل العلم، بيَّنوا أن المعيَّة هنا ليست معيَّة ذاتية.

الضابط الرابع: حال المتكلم.

أو ما يسمىٰ بمفهوم مقتضىٰ الحال، أو ما يعبر عنه بمطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال، ويعتبر السياق من القرائن الكبرىٰ التي يستند عليها التحليل الدلالي، وعلماء الدلالة حينما يتحدثون عن السياق يقسمونه إلىٰ نوعين:

النوع الأول: نوع لغوي يهتم بالسياق واللاحق.

والنوع الثاني: وآخر مقامي لا يمكن إغفاله يراعي ملابسات الكلام، وأطلق عليه العلماء -قديمًا وحديثًا- مصطلحات كثيرة، لعل أقدمها: مقتضىٰ الحال[(٢)].

وعرف بأنه: «الخلفية غير اللغوية للكلام أو (النص)، ومن خلالها يأخذ تمام

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٦/ ١٥-٢٣)، لتبيان أمثلة توضح دلالة السياق وأثرها في فهم النص، وانظر كذلك: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية للشجيري: (ص٩١ – ٩٥).

(٢) انظر: مقتضىٰ الكلام بين التراث العربي والدراسات اللغوية الحديثة: (ص١).

معناه في الاستعمال»[(١)].

ومقتضىٰ الحال: «صورة خاصة ترد في الكلام زائدة علىٰ أصل معناه قد اقتضاها الحال واستدعاها المقام»[(٢)].

مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال: العناية بحال المستمع أو المتلقِّي بالإضافة إلىٰ جودة اللفظ والموضوع، وبذا يُعدُّ الخطيب أو الكاتب بليغًا[(٣)].

قال الشاطبي: «علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلًا عن معرفة مقاصد الكلام إنما مداره علىٰ معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخِطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك؛ وكالأمر يدخله معنىٰ الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل علىٰ معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال؛ وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب -يعني أسباب النزول- رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد؛ ومعنىٰ معرفة السبب هو معرفة مقتضىٰ الحال»[(٤)].

الجانب الثالث: استعمال لفظ الظاهر والمقصود به.

ولتحرير هذه المسألة وتقريرها يجب الوقوف عند المسائل الآتية:

---

(١) معجم المصطلحات اللغوية لرمزي منير بعلبكي مادة: (س. و. ق).

(٢) علوم البلاغة لأحمد مصطفىٰ المراغي: (ص٣٦-٣٧).

(٣) انظر معجم المعاني مادة (مطابقة).

(٤) الموافقات: (٢/ ٢٢١).

المسألة الأولىٰ:

قول المصنف: **«فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد»**.

قول المصنف: **«فإنه يقال: لفظ «الظاهر» فيه إجمال واشتراك»** يؤكد المصنف هنا أن لفظ الظاهر يعد من الألفاظ المجملة، والقاعدة كما تقدم في الألفاظ المجملة أن لا تقبل مطلقًا، ولا ترد مطلقًا، بل لا بد من الاستفصال من المتلكم بها ومعرفة مقصوده.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إذا كانت هذه الألفاظ مجملة -كما ذُكر- فالمخاطب لهم إما:

١- أن يفصل لهم ويقول: ما تريدون بهذه الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنىٰ الذي يوافق القرآن قُبلت. وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت.

٢- وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا. ولكن يلاحظ:

أن الإنسان إذا امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلىٰ الجهل والانقطاع، وأن الإنسان إذا تكلم بها معهم نسبوه إلىٰ أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقًّا وباطلًا، وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها»[(١)].

والمصنف هنا استخدم طريقة الاستفصال وذلك من خلال ثلاث نقاط:

النقطة الأولىٰ: أن الزعم بأن **«ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من**

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٩).

خصائصهم» كما قال به كل من المشبهة، والمعطلة.

فالمشبهة أجروا هذه النصوص علىٰ ظاهرها، ولكن جعلوا ظاهرها من جنس صفات المخلوقين، كقولهم: له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري، فهم من جهة أثبتوا الصفة فأثبتوا اليد، وأثبتوا السمع، وأثبتوا البصر، وأثبتوا الاستواء، وأثبتوا سائر الصفات، لكنهم تعمقوا في شأن الكيفية وجعلوا تلك الصفات من جنس ما للمخلوق.

وشبهة هؤلاء أنهم يقولون: إن الله تعالىٰ لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كلمنا عن يد، فنحن لا نعقل من اليد إلا هذه اليد الجارحة، ولذلك نقول: له يد كيدي، ونقول: له سمع كسمعي، وبصر كبصري.

والمعطلة: لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته، بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم.

والمعطلة يسمُّون نصوص الصفات نصوص التشبيه، وفي هذا يقول قائلهم: «وظواهر أحاديث التشبيه -يعني بها أحاديث الصفات- أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل»(١).

وبالتالي فإن هذا المعنىٰ كما قال المصنف: «لا ريب أن هذا غير مراد».

النقطة الثانية: أن هذا الزعم والظن في النصوص أمر لا تدل عليه النصوص.

ولذلك قال المصنف: «ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمُّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال».

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص١٣٢-١٣٣).

«وطريقة سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، إثبات الصفات ونفي ممثالة المخلوقات قال تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ: ١١]، فهذا رد على الممثلة، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١]، رد على المعطلة.

وقولهم في الصفات مبني على أصلين:

أحدهما: أن الله ﷻ منزهٌ عن صفات النقص مطلقًا كالسِّنَةِ، والنوم، والعجز، والجهل، وغير ذلك.

والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها، على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات»[(١)].

النقطة الثالثة: أن من اعتقد أن ظاهر النصوص هو التشبيه فهؤلاء قال عنهم المصنف: «والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

الوجه الأول: قول المصنف: **«تارة يجعلون المعنىٰ الفاسد ظاهر اللفظ، حتىٰ يجعلوه محتاجًا إلىٰ تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك».**

أي: زعموا أن المعنىٰ الفاسد هو ما دل عليه ظاهر اللفظ، حيث زعموا أن نصوص إثبات اليدين مثلًا تدل علىٰ أن اليد هي مثل يد المخلوق، وأنهم علىٰ زعمهم هذا يرون أن النص بحاجة إلىٰ تأويل يخالف ظاهره فقالوا في تأويل اليد: هي القدرة أو النعمة.

والوجه الثاني: قول المصنف: **«وتارة يردون المعنىٰ الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل».**

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

أي: أنهم بفهمهم الفاسد يردون معاني النصوص الشرعية الدالة علىٰ إثبات صفة الكمال لله ﷻ، لاعتقادهم ببطلان تلك الصفات، فلا يثبتون لله صفات أو لا يثبتون له بعض صفاته. فهؤلاء يرون أن الظاهر غير مراد، أي أن المعنىٰ غير مراد، وأن هناك معنىً لا نَعلمه.

أن لفظ (الظاهر) أصبح لفظًا مشتركًا؛ فتارة يراد به معنىً صحيحًا، وتارة يراد به خلاف ذلك؛ فلا بد من التفصيل.

وفي هذا يقول ابن تيمية ردًّا علىٰ من يقول: «مذهب السلف: أن الظاهر غير مراد، ويقول: أجمعنا علىٰ أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ، إما لفظًا ومعنىً، أو لفظًا لا معنىً؛ لأن الظاهر قد صار مشتركًا بين شيئين:

أحدهما: أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث؛ فقد صدق وأحسن إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة.

لكن هذا القائل أخطأ، حيث ظن أن هذا المعنىٰ هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكىٰ عن السلف ما لم يقولوه، فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلىٰ العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة علىٰ الله تعالىٰ هي السابقة إلىٰ عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا وحياتنا وكلامنا ونحوها من الصفات أعراضًا تدل علىٰ حدوثنا يمتنع أن

يوصف الله سبحانه بمثلها، فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسامًا كذلك محدثة، يمتنع أن يوصف الله تعالىٰ بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا: إن لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا، أن ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا، فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم.

ومن قال: إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمىٰ الله تعالىٰ به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفىٰ ما في هذا الكلام من الفساد.

والمعنىٰ الثاني: أن هذه الصفات إنما هي صفات الله ﷻ كما يليق بجلاله، نسبتها إلىٰ ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلىٰ ذاته، فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص، وكذلك الوجه. ولا يقال: إنه مستغن عن هذه الصفات؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات.

وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقًا، وإنما الكلام مع من يثبت بعض الصفات.

وكذلك فعله، نعلم أن الخلق هو إبداع الكائنات من العدم، وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا، إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة إلىٰ الفعل، والله غني حميد.

وكذلك الذات، تعلم من حيث الجملة، وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو، ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تُحمل عليه.

فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها وهو الذي أريد منه، فيعلم أن الله علىٰ كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علمًا، وأن الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وأن المؤمنين ينظرون إلىٰ وجه خالقهم في الجنة، ويتلذذون بذلك لذة ينغمر في جانبها جميع اللذات، ونحو ذلك.

كما يعلم أن له ربًّا وخالقًا ومعبودًا، ولا يعلم كُنْهَ شيء من ذلك، بل غاية علم الخلق هكذا، يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه، وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب.

قلت له: أفيجوز أن يقال: إن الظاهر غير مراد بهذا التفسير؟ فقال: هذا لا يمكن»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فالأول: كما قالوا في قوله: «عبدي جعت فلم تطعمني...» الحديث، وفي الأثر الآخر: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه»، وقوله: «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن»، فقالوا: قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق.

فيقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا علىٰ حق.

أما الحديث الواحد فقوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه» صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه؛ لأنه قال: «يمين الله في الأرض»، وقال: «فمن قبَّله وصافحه

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٣/ ٥٥٥-٥٥٦).

فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه»، ومعلوم أن المشبَّه غير المشبَّه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافحًا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرًا، وأنه محتاج إلىٰ التأويل! مع أن هذا الحديث إنما يعرف عن ابن عباس.

الشـــرح

شرع المصنف هنا في مناقشة بعض ما أورده المعطلة من اعتراضات علىٰ بعض النصوص الشرعية والتي زعموا أن ظاهرها يوجب التشبيه، وأنه يلزم تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وذكر هنا ثلاثة أمثلة علىٰ غلط المتكلمين، وجعلهم المعنىٰ الفاسد هو ظاهر النص وأنه يحتاج إلىٰ تأويل، وقد استعمل المصنف هنا ضابط النظر إلىٰ سياق الكلام الذي سبق ذكره ضمن الضوابط الأربعة للتعامل مع ظواهر النصوص:

والمثال الأول: حديث: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبَّله فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه**»[(١)].

وشبهة هؤلاء: أن ظاهر الحديث أن الحجر هو يمين الله ويده، وهذا محال، فهو يدل علىٰ أن ظواهر النصوص محالة وغير مرادة.

والجواب علىٰ هذه الشبهة من وجهين:

الوجه الأول: من حيث السند، فيقال: إن الحديث مرفوعًا ضعيف، كما قال عنه المحققون.

---

(١) منكر مرفوعًا. رواه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (١/ ٥٥٧) من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي وقال عنه: (هو في عداد من يضع الحديث)، ورواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٦/ ٣٢٦) وقال: منكر، وقال ابن العربي في عارضة الأحوذي (٢/ ٣٠٥): باطل، وأخرجه ابن الجوزي في العلل المتناهية (٩٤٤) من حديث جابر، وقال الألباني في السلسلة الضعيفة (٢٢٣) منكر.

قال الخطيب البغدادي: «منكر»(١).

وقال ابن الجوزي: «لا يصح»(٢).

وقال ابن العربي: «هذا حديث باطل؛ فلا يلتفت إليه»(٣).

قال ابن تيمية: «روىٰ عن النبي بإسناد لا يثبت، والمشهور إنما هو عن ابن عباس»(٤).

وروي موقوفًا عن ابن عباس، ورواه موقوفًا ابن قتيبة(٥).

وقال العجلوني: «ورواه القضاعي أيضًا عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا موقوفًا عليه، لكنه صحيح بلفظ: «**الركن يمين الله عَزَّوَجَلَّ يصافح بها خلقه والذي نفس ابن عباس بيده ما من مسلم يسأل الله عنده شيئا إلا أعطاه إياه ومثله**»(٦).

وصحح وقفه علىٰ ابن عباس: شيخ الإسلام ابن تيمية(٧)، والحافظ ابن حجر(٨).

الوجه الثاني: الكلام علىٰ المتن.

علىٰ القول بصحته موقوفًا فإن النص يدل علىٰ أن الحجر ليس يمين الله حقيقة والتي هي صفته القائمة به، وذلك من خلال النص الوارد وذلك من جانبين:

(١) تاريخ بغداد (٦/ ٣٢٦).

(٢) الواهيات: (٢/ ٨٤).

(٣) عارضة الأحوذي (٢/ ٣٠٥).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٧)، وقال في تلبيس الجهمية (٦/ ١٣٧): ليس بثابت.

(٥) غريب الحديث: (٣/ ٩٦). ولكن في سنده إبراهيم الخوزي وهو متروك كما قاله الألباني في الضعيفة: (١/ ٣٩١).

(٦) كشف الخفاء: (١/ ٣٤٨).

(٧) شرح العمدة (٢/ ٤٣٥).

(٨) المطالب العالية (٢/ ٣٦).

الجانب الأول: كما قال المصنف: «**لأنه قال: يمين الله في الأرض**» فهذا كما قال المصنف: «**صريح في أن الحجر الأسود ليس هو صفة لله، ولا هو نفس يمينه**».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا علىٰ من لم يتدبره، فإنه قال: يمين الله في الأرض، فقيده بقوله: في الأرض، ولم يطلق، فيقول: يمين الله، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق»(١).

ويوضح ذلك أن الإضافة إلىٰ الله نوعان:

النوع الأول: إضافة مُلْك وتشريف، وضابطها: كل ما يضاف إلىٰ الله ويكون عينًا قائمة بنفسها، أو حالًا في ذلك القائم بنفسه.

ومثال ما يضاف ويكون عينًا قائمة بنفسها قوله تعالىٰ: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَـٰهَا ﴿١٣﴾﴾ [الشمس: ١٣].

ومثال ما يكون حالًّا في ذلك القائم بنفسه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، فهذا لا يكون صفة؛ لأن الصفة قائمة بالموصوف.

النوع الثاني: إضافة الصفة إلىٰ الله، وضابطها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به(٢).

فالله لا يتصف إلا بما قام به لا بما يخلقه في غيره، وهذا حقيقة الصفة، فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به لا بما هو مباين له، صفة لغيره(٣).

الجانب الثاني: قول المصنف: «**وقال: «فمن قبَّله وصافحه فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه»، ومعلوم أن المشبَّه غير المشبَّه به، ففي نص الحديث بيان أن مستلمه**

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٧).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٥٢).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣١٨).

ليس مصافحًا لله، وأنه ليس هو نفس يمينه».

والمعنىٰ واضح في قوله «فكأنما» أي ليس المراد أن الحجر الأسود هو صفة لله تعالىٰ أو يد له ﷻ، بل من قبله فله من الأجر مثل الذي يقبل يد الله تعالىٰ وهذا المفهوم لا يحتاج معه إلىٰ التأويل؛ إذ لا محذور فيه فهو افتراض المقصود به حصول الأجر العظيم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم قال: «فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه»، ومعلوم أن المشبَّه غير المشبَّه به، وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلًا، ولكن شبه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل، ولكن يبين أن الله تعالىٰ كما جعل للناس بيتًا يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء، فإن ذلك تقريب للمقبل وتكريم له، كما جرت العادة، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس، بل لا بد من أن يبين لهم ما يتقون، فقد بين لهم في الحديث ما ينفىٰ من التمثيل»[(١)].

قال الشيخ عبد العزيز بن باز: «وليس هو يمين الله، ولكن المقصود مشبه، يعني: من صافحه فكأنما صافح الله، ويمين الله صفة ذات له ﷻ، وهو سبحانه فوق العرش، ولكن من صافح هذا الحجر كأنما صافح الله، يعني: في حصول الفضل والتقرب إلىٰ الله والأجر؛ ولهذا قال: (فكأنما صافح)، ما قال: فقد صافح الله»[(٢)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما الحديث الآخر: فهو في الصحيح مفسَّرًا:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٧).

(٢) فتاوىٰ نور علىٰ الدرب الحكم علىٰ حديث: (إن الحجر الأسود يمين الله في الأرض...).

«يقول الله: عبدي جعتُ فلم تطعمنيٰ، فيقول: ربِّ كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟!، فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي، عبدي مرضتُ فلم تعدني، فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟!، فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده»(١)، وهذا صريح في أن الله ﷻ لم يمرض ولم يجع، ولكن مرض عبده وجاع عبده، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، مفسِّرًا ذلك بأنك «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، ولو عدته لوجدتني عنده»، فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلىٰ تأويل».

الشـــرح

فالشبهة: قول بعض المغالطين: إن ظاهر الحديث أن الله يمرض ويجوع، وهو محال يجب تأويله، وهذا دليل علىٰ أن ظواهر النصوص محالة وتحتاج إلىٰ تأويل.

وهنا جملتان:

١- أن ظاهر الحديث أن الله يمرض ويجوع.

٢- أنه محال غير مراد(٢).

والجواب: أن الحديث صريح في أن الله لم يمرض ولم يجع، وإنما مرض عبده، وجاع عبده؛ فالحديث بمجموع سياقه يفسر بعضه، فسياق الحديث فسر المقصود عبارةً عبارةً، فقوله: «يقول الله: عبدي جعتُ فلم تطعمنيٰ» جاء تفسيره في نص سياق الحديث بقوله: «فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي»(٣).

---

(١) صحيح مسلم: (٢٥٦٩).

(٢) التوضيحات الأثرية (ص١٥٢-١٥٣).

(٣) ملاحظة: قوله: **فلو عدته لوجدتني عنده** هذه العندية تتضمن القرب والمعية الخاصة والرعاية =

وقوله: «**عبدي مرضت فلم تعدني**»، جاء تفسيره في نص سياق الحديث بقوله: «**أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده**».

فالتفسير جاء من الحديث نفسه من رب العالمين؛ لأن الحديث حديث قدسي الله هو الذي تكلم به سبحانه، فأجمل في أول الحديث، ثم فسر وأوضح فلم يبق شيء يحتاج إلىٰ التأويل، كما قال المصنف: «**فلم يبق في الحديث لفظ يحتاج إلىٰ تأويل**».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن قوله: «لو عدته لوجدتني عنده» ليس ظاهره أن ذات الله تكون موجودة في المكان الذي يكون ذلك فيه، بل يكون الله موجودًا عنده أي في نفسه، إذ هذه العندية أقرب إليه من تلك العندية، فإن الظرف المتصل بالإنسان أقرب إليه من الظرف المنفصل عنه، فحمل الكلام عليه أولىٰ؛ وإذا كان الظرف هو نفسه، فقوله: «وجدتني عنده»، كقوله: وجدتني في قلبه، ووجدتني في نفسه، ووجدتني حاضرًا في قلبه، ووجدتني ثابتًا في قلبه، ونحو ذلك من العبارات.

ومعلوم أن هذا الخطاب حق علىٰ ظاهره كما تقدم من ثبوت تعلقات الظرف بالمظروف وإن ذلك ليس بمنزلة قوله: ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩﴾ [النور ٣٩]، بل باقتران ما أضيف إليه الظرف في الموضعين اقترن تعلقه بالمظروف، كما لو قيل لبعض الصحابة: وجدت رسول الله ﷺ عند أحد، وقال الآخر: وجدت رسول الله عند المتبعين لسنته، لا سيما وقد علم المخاطب أنه يمتنع أن يشاهد الموجود عند غيره،

= ولا تتحقق إلا في عبادة العبد المؤمن دون الكافر والفاجر، وهذا مثل قوله: **أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**، وقوله تعالىٰ: ﴿لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠].

ولم يقل في الإطعام: لوجدتني عنده، وإنما قال: لوجدت ذلك عندي، أي: الأجر والثواب مما يدل علىٰ أن الإطعام عام للمؤمن والكافر، أما المعية فخاصة للمؤمن المريض. انظر: التوضيحات الأثرية (ص١٥٢-١٥٣).

فقد علم المخاطب بقوله: «**لو عدته لوجدتني عنده**»، وعلم موسىٰ بن عمران أنهم لا يشهدون الله عيانًا في الدنيا فلا يظهر لهم من قوله: «لوجدتني عند عبدي المريض وعند المنكسرة قلوبهم من أجلي إلَّا ما هو المناسب اللائق بهذا المضاف إليه دون المضاف إلىٰ غيره»[(١)].

وفي هذا تطبيق للضوابط التي يُرجع إليها في تفسير ظاهر النص.

فالحديث سياقه صريح في أن الله لم يمرض ولم يجع، وإنما مرض عبده وجاع عبده، كما في قوله: «**أما علمت أن عبدي فلانًا جاع...**»، فالظاهر هو مجموع الحديث لا آحاد ألفاظه، ولا يجوز الحكم علىٰ أول الكلام دون بقيته كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤﴾ [الماعون: ٤]، فيجب تفسيرها بما بعدها، كما قال أبو نواس(١) منتحلًا هذا المبدأ الفاسد:

«ما قال ربك ويل للأولىٰ سكروا وإنما قال ويل للمصلين»

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما قوله: «قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن»[(٢)]، فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه. ولا في قول القائل: هذا بين يدَيَّ، ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، لم يقتض أن يكون مماسًّا للسماء والأرض، ونظائر هذا كثيرة.

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٦/ ٢٦٥-٢٦٩).
(٢) صحيح مسلم: (٢٦٥٤).

الشــرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا الحديث في الصحيح، والكلام عليه من وجوه:

أحدها: أنه ليس ظاهر هذا الحديث أن أصابع الرب في صدور العباد، إنما أخبر أن قلوبهم بين أصبعين من أصابعه يقلبها كيف يشاء، لم يقل: إن الأصابع في صدورهم، ولا قال: إن قلوبهم معلقة بالأصبع أو متصلة بها، بل قال: «إنها بين أصبعين»، وكون الشيء بين شيئين ليس ظاهره أنه مماس لهما، كما في قوله عن الجنة والنار: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ﴾ [الأعراف: ٤٦]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ ٱلْمَشْرِقَيْنِ﴾ [الزخرف: ٣٨].

الوجه الثاني: أنه لو فرض أنه أخبر عن شيء من الغيب بأنه في قلوب العباد لم يكن ما ذكر من الضرورة مانعة من ذلك؛ لأن الضرورة تمنع أن تكون الأشياء التي نشاهدها في قلوبنا، ونحن لا نشاهد كذلك، أما إذا أخبرنا بأن الملائكة تنزل علىٰ قلوبنا، أو الشياطين تنزل، أو أن علىٰ أفواهنا ملائكة تكتب كلامًا، ونحو ذلك من الأمور الغائبة التي ليست من جنس المشاهدات لنا، فإذا أخبرنا بوجودها لم نعلم بالضرورة انتفاء ذلك.

فقول القائل[(١)]: نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا؟ يقال له: المعلوم بالضرورة أن الأصابع التي شهدناها مثل أصابع الآدميين ليست في صدورنا، أما لو أخبرنا أن أصابع الملائكة أو الجن في صدورنا لم نعلم انتفاء ذلك،

(١) القائل هنا هو الرازي، وقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية فقال: قال الرازي: السابع: قال ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، وهذا لا بد فيه من التأويل؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا إصبعان بينهما قلوبنا.

كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما من مولود إلَّا يمسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخًا من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها**»، **ثم قرأ أبو هريرة**: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ٣٦﴾ [آل عمران: ٣٦][(١)].

وكما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا استيقظ أحدكم فليستنشق بمنخريه من الماء فإن الشيطان يبيت علىٰ خياشيمه**» متفق عليه[(٢)].

وفي الصحيحين أيضًا عنه أنه قال: «**إن الشيطان يعقد علىٰ قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد، يضرب مكان كل عقدة عليك ليل طويل فارقد**»[(٣)].

مع أنا لا نشهد هذا المس لجسم المولود، ولا هذا المبيت علىٰ الخياشيم، ولا العقد، ولا نحو ذلك؛ وظهر أن هذا الحديث لو كان ما ادعاه لم يكن ذلك معلوم الانتفاء بما ادعاه من الضرورة.

الوجه الثالث: أنَّا سنبين فساد ما ذكروه من التأويل في ذلك وإبطال السلف له»[(٤)].

وقال أيضًا: «**أحدها**: أنه ليس هذا ظاهر هذا الحديث أن الله نزل من فوق العرش وانتقل إلىٰ عند هؤلاء، ولا ظاهره أن جميع الوجود خال عن الله إلا هذا الظرف الخاص، ولا يفهم من إطلاق هذا الحديث هذا المعنىٰ؛ بل هذا المعنىٰ -المعلوم فساده بالضرورة والحس- يَعْلَمُ أنه ليس ظاهر الحديث كل من يعلم هذا»[(٥)].



(١) أخرجه البخاري برقم: (٤٥٤٨) واللفظ له، وأخرجه مسلم برقم: (٢٣٦٦).
(٢) أخرجه البخاري برقم: (١٦١)، وأخرجه مسلم برقم: (٢٤١) واللفظ له.
(٣) أخرجه البخاري برقم: (١١٤٢)، وأخرجه مسلم برقم: (٧٧٦).
(٤) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٦/ ٢٤٤-٢٤٨).
(٥) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٦/ ٢٥٥-٢٦٦).

[الفروق بين آيتي (ص) ، (يس)]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١].

فهذا ليس مثل هذا، لأنه هنا أضاف الفعل إلىٰ الأيدي فصار شبيهًا بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾، وهناك أضاف الفعل إليه، فقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ﴾ [ص: ٧٥] ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾.

وأيضا فإنه هناك ذَكَرَ نفسه المقدسة بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وهنا أضاف الأيدي إلىٰ صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] في المفرد.

فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح: ١]، وأمثال ذلك، ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل علىٰ معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل علىٰ العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك.

فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خَلَقَتْ يدِي، كان كقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]، وهو نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، و﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]،

ولو قال: خلقتُ بيدِي، بصيغة الإفراد، لكان مفارقًا له، فكيف إذا قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، بصيغة التثنية».

الشـــرح

ذكر المصنف هنا شبهة من شبه المعطلة التي يريدون من ورائها صرف النص عن ظاهره، وهو محاولتهم التسوية بين المختلفين، وضرب مثالًا لذلك: «**ومما يشبه هذا القول أن يُجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله، كما قيل في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فقيل: هو مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١]**».

ومقصود المخالف من إيراد هذه الشبهة نفي صفة اليدين عن الله عَزَّوَجَلَّ من خلال التسوية بين خلق آدم وخلق الأنعام، باعتبار أن لفظ اليد ورد في النصين، وهذا يدل -علىٰ حد زعمه- علىٰ أن الإضافة في الآيتين مجاز.

وهذه الشبهة من تأسيسات بشر المريسي[١]، وتابعها عليه شيوخ المعتزلة[٢] والأشاعرة[٣].

وقد بين المصنف غلط هؤلاء وبين أن المشابهة منتفية فقال: «**فهذا ليس مثل هذا**»، وبين أن الفرق من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: في قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] أضاف الفعل إلىٰ الأيدي فهي مثل قوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾؛ وفي قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] أضاف الفعل إلىٰ نفسه.

---

(١) انظر: نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي العنيد: (١/ ٢٣٠).

(٢) متشابه القرآن لعبد الجبار المعتزلي (ص٢٣١).

(٣) أساس التقديس للرازي (ص١٦٥).

الوجه الثاني: في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، عدىٰ الفعل بالباء إلىٰ اليدين، فكان سبحانه هو الخالق وكان خلقه بيديه، كقولنا: كتبت بالقلم، فالكاتب هو الفاعل والقلم هو الذي حصلت به الكتابة، ولم يقل: «لما خلقت يدي»، ولو قال ذلك لكان كقوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١].

الوجه الثالث: في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ذكر نفسه بصيغة المفرد في ياء المتكلم، وفي قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] ذكر نفسه بالجمع في ضمير المتكلم المفرد المعظم نفسه (نا).

الوجه الرابع: في قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ذكر اليدين بصيغة التثنية، وهذا صريح في إرادة الحقيقة فإن الله يذكر ذاته بالإفراد تارة، وبالجمع أخرىٰ للتعظيم كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح: ١]، ونحوها، ولا يذكر ذاته بالتثنية المضافة إلىٰ الضمير البتة؛ لأن التثنية لا تُستخدم إلا في حقيقة العدد كقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

قال الإمام الدارمي: «فلما قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]؛ استحال فيهما كل معنىٰ إلا اليدين كما قال العلماء الذين نقلنا عنهم»[(١)].

وأما قوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، فذكر اليد بصيغة الجمع وكذلك نفسه بصيغة الجمع فأصبح نظير قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، والجمع مثل الإفراد لا يدلان علىٰ العدد، وإن دلَّا علىٰ أصل الصفة كقوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، و﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦].

ولو قال: «خلقت يدي» بالإضافة إلىٰ المفرد لكان مفارقًا لقوله: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]؛ لوجود الباء الدالة علىٰ مباشرة الخلق باليدين، فكيف وقد ذكرها بصيغة

---

(١) نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي العنيد: (١/ ٢٩١).

التثنية الدالة علىٰ حقيقة العدد كما سبق»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه، وألحدوا في أسمائه وآياته تأولوا قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] علىٰ هذا كله، فقالوا: إن المراد نعمته، أي: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، وقالوا: بقدرته، وقالوا: اللفظ كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يد حقيقة، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ أي: خلقته أنا، وإن لم يكن هناك يد حقيقية. قلت له: فهذه تأويلاتهم؟ قال: نعم. قلت له: فننظر فيما قدمنا:

المقام الأول: أن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يُستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢﴾ [العصر: ٢]، ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤]. أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل، ويعني رجلين، ولا عندي رجلان، ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل علىٰ الجنس والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنىٰ الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد.

فقوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد.

ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصىٰ، فلا يجوز أن يعبر عن النعم

---

(١) انظر: التوضيحات الأثرية علىٰ متن التدمرية: (ص٢١٣-٢١٥).

التي لا تحصىٰ بصيغة التثنية.

ولا يجوز أن يكون لما خلقت أنا؛ لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلىٰ اليد، فتكون إضافته إلىٰ اليد إضافة له إلىٰ الفعل كقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، و﴿قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١]، ومنه قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١].

أما إذا أضاف الفعل إلىٰ الفاعل، وعدىٰ الفعل إلىٰ اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه؛ ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشىٰ أن يقال: فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت، كاف في الإضافة إلىٰ الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة، ولست تجد في كلام العرب ولا العجم -إن شاء الله تعالىٰ- أن فصيحًا يقول: فعلت هذا بيدي، أو فلان فعل هذا بيديه، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها.

وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة.

قال لي: فقد أوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله: ﴿أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ﴾ [ق: ٢٤]، وإنما هو خطاب للواحد.

قلت له: هذا ممنوع، بل قوله: ﴿أَلْقِيَا﴾ قد قيل: تثنية الفاعل لتثنية الفعل، والمعنىٰ: ألق ألق. وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد. ومن قال: إنه خطاب للواحد، قال: إن الإنسان يكون معه اثنان: أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، فيقول: خليلي! خليلي! ثم إنه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين، كأنه يخاطب موجودين، فقوله: ﴿أَلْقِيَا﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لاثنين يقدر

وجودهما؛ فلا حجة فيه البتة.

قلت له: **المقام الثاني**: أن يقال: هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد، وأن يعني بها القدرة أو النعمة، أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل، لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟

فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع علىٰ الله سبحانه.

قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدًا من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريب فيه، لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟ قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا. قلت: فإذا كان هذا ممكنًا وهو حقيقة اللفظ فَلِمَ يُصرف عنه اللفظ إلىٰ مجازه؟ وما يذكره الخصم من دليل يدل علىٰ امتناع وصفه بما يسمىٰ به وصحت الدلالة سلم له أن المعنىٰ الذي يستحقه المخلوق منتف عنه، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق كالعلم والقدرة، بل كالذات والوجود.

المقام الثالث: قلت له: بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل علىٰ انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة، بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصىٰ ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، وهذه الآيات إنما تدل علىٰ انتفاء التجسيم والتشبيه، أما انتفاء يد تليق بجلاله، فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه.

وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن الباري لا يد له البتة؟ لا يدًا تليق بجلاله، ولا يدا تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل علىٰ ذلك أصلًا، ولو بوجه

خفي؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدعيه وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة.

فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالي خلق بيده، وأن يداه مبسوطتان، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصىٰ، ثم إن رسول الله ﷺ وأولىٰ الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتىٰ ينشأ جَهْم ابن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة، فيبين للناس ما نزل إليهم علىٰ نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق.

وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتىٰ الخراءة، ويقول: «**ما تركت من شيء يقربكم إلىٰ الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به تركتكم علىٰ البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك**»[١]، ثم يترك الكتاب المنزل عليه، وسنته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وأن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه؟!

وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: أمروها كما جاءت. مع أن معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب، حتىٰ يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار!

المقام الرابع: قلت له: أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة، ما يبين لك أن لله يدين حقيقة.

فمن ذلك تفضيله لآدم يستوجب سجود الملائكة، وامتناعهم عن التكبر عليه، فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته، أو مجرد إضافة خلقه إليه؛ لشاركه في ذلك

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله برقم (٢٣٠٣).

إبليس وجميع المخلوقات.

قال لي: فقد يضاف الشيء إلىٰ الله علىٰ سبيل التشريف، كقوله: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، وبيت الله.

قلت له: لا تكون الإضافة تشريفًا حتىٰ يكون في المضاف معنىٰ أفرده به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به علىٰ جميع النوق والبيوت؛ لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك، فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه، يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه، وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون، كما جاءت به الآثار.

ومن ذلك أنهم إذا قالوا: بيده الملك، أو عملته يداك، فهما شيئان: أحدهما: إثبات اليد. والثاني: إضافة الملك والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوز كثيرًا، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة، ولا يقولون: يد الهوىٰ ولا يد الماء، فهب أن قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، قد علم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة.

والفرق بين قوله تعالىٰ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] من وجهين:

أحدهما: أنه هنا أضاف الفعل إليه، وبين أنه خلقه بيديه، وهناك أضاف الفعل إلىٰ الأيدي.

الثاني: أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أُمن اللبس، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] أي: قلباكما، فكذلك قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ

أَنْعَـٰمًا﴾»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة علىٰ مثل ما دل عليه القرآن، كما هو مبسوط في موضعه، مثل قوله: «المقسطون عند الله علىٰ منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا»[(٢)]، وأمثال ذلك».

الشرح

ذكر المصنف دلالة القرآن والسنة والإجماع علىٰ إثبات صفة اليد:

أولًا: الأدلة من القرآن:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

وَقَالَ تَعَالَىٰ لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ﴾ [ص: ٧٥].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ﴾ [الزمر: ٦٧].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١].

وَقَالَ ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾﴾ [آل عمران: ٢٦].

وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥٤-٣٧٣).

(٢) صحيح مسلم: (١٨٢٧).

[يس: ٧١].

ثانيًا: الأدلة من السنة:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد تواتر في السنة مجيء اليد في حديث النبي ﷺ.

فالمفهوم من هذا الكلام: أن لله تعالىٰ يدين مختصتين به ذاتيتين له، كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوىٰ السموات بيده اليمنىٰ، وأن يديه مبسوطتان، ومعنىٰ بسطهما: بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها، وتركه يكون ضمًّا لليد إلىٰ العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل: هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة، وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، ويقولون: «فلان جَعْد البنان وسَبْط البنان»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما السنة فكثيرة جدًّا، مثل:

١- قوله ﷺ: «**إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور، عن يمين الرحمن** عَزَّ وَجَلَّ، **وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا**»[(٢)].

٢- وقوله ﷺ: «**يمين الله ملأىٰ لا يغيضها سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق مذ خلق السماء والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه**»، قال: «**وعرشه علىٰ الماء وبيده الأخرىٰ القبض، يرفع ويخفض**»[(٣)].

٣- وفي الصحيح أيضًا عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ قال: «**تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يتكفؤها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم خبزته**

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٦٣).

(٢) صحيح مسلم: (١٨٢٧).

(٣) رواه البخاري (٤٦٨٤)، ومسلم (٩٩٣)، والترمذي (٣٠٤٥).

في السفر، نزلا لأهل الجنة»(١).

٤- وفي الصحيح أيضًا عن ابن عمر يحكي رسول الله ﷺ قال: «**يأخذ الله** عز وجل **سماواته وأرضيه بيديه، فيقول: أنا الله -ويقبض أصابعه ويبسطها- أنا الملك**»، حتىٰ نظرت إلىٰ المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتىٰ إني لأقول: أساقط هو برسول الله ﷺ؟»، وفي رواية: «أنه قرأ هذه الآية علىٰ المنبر: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] قال: يقول: أنا الله أنا الجبار»، وذكره(٢).

٥- وفي الصحيح أيضًا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يقبض الله الأرض، ويطوي السموات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟**»(٣)، وما يوافق هذا من حديث الحبر.

٦- وفي حديث صحيح: «**إن الله لما خلق آدم قال له ويداه مقبوضتان: «اختر أيهما شئت»، فقال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها، فإذا فيها آدم وذريته**»(٤).

٧- وفي الصحيح: «**إن الله كتب بيده علىٰ نفسه لما خلق الخلق: إن رحمتي تغلب غضبي**»(٥).

---

(١) رواه البخاري (٦٥٢٠)، ومسلم (٢٧٩٢).

(٢) رواه البخاري (٧٤٥١)، ومسلم (٢٧٨٦).

(٣) رواه البخاري (٤٨١٢) واللفظ له، ومسلم (٢٧٨٧).

(٤) أخرجه الترمذي (٣٣٦٨) واللفظ له، والبزار (٨٤٧٨)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ١٦٠).

(٥) أخرجه البخاري (٧٤٠٤)، ومسلم (٢٧٥١)، والترمذي (٣٥٤٣)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٧٧٥١)، وابن ماجة (٤٢٩٥)، وأحمد (٨٩٥٨) باختلاف يسير، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ١٩) واللفظ له.

٨- وفي الصحيح: حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «**احتج آدم وموسىٰ، فقال موسىٰ: يا آدم، أنت أبونا، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسىٰ، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده**»(١).

٩- وفي حديث آخر أنه قال سبحانه: «**وعزتي وجلالي، لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له: كن فكان**»(٢).

١٠- وفي حديث آخر في السنن: «**لما خلق الله آدم ومسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بيده الأخرىٰ فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون**»(٣)(٤).

ثالثا: إجماع السلف(٥):

١- قال الإمام الشافعي رحمه الله: «لله تبارك وتعالىٰ أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمَّته...، وأن له يدين بقوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن له يمينًا بقوله: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧]»(٦).

٢- قال الإمام أبو الحسن الأشعري: «أجمعوا علىٰ أنه عز وجل يسمع ويرىٰ وأن له تعالىٰ يدين مبسوطتين، وأن الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات

---

(١) رواه مسلم (٢٦٥٢).

(٢) أخرجه الطبراني (١٣/ ٦٥٨) (١٤٥٨٤)، وفي المعجم الأوسط (٦١٧٣).

(٣) رواه أبو داود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥)، ومالك (٢/ ٨٩٨). والحديث سكت عنه أبو داود. وقال الترمذي: هذا حديث حسن ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر وقد ذكر بعضهم في هذا الإسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلًا مجهولًا. وحسنه ابن حجر في هداية الرواة (١/ ٩٧) كما أشار لذلك في مقدمته، وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود: صحيح.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥٤-٣٧٣).

(٥) المصدر: التوضيحات الأثرية لمتن التدمرية: (ص٢١٦-٢١٧)

(٦) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلىٰ (١/ ٢٨٢).

بيمينه من غير أن يكون جوازًا...»[(١)]، أي من غير أن يكون ذلك مجازًا.

٣- وقال الإمام أبو حنيفة: «له يد ووجه ونفس كما ذكر الله تعالىٰ في القرآن، ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال»[(٢)].

٤- وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: «باب ذكر إثبات اليد للخالق الباري جل وعلا والبيان أن الله تعالىٰ له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله... وذكر الأدلة»[(٣)].

٥- وقال الإمام الإسماعيلي: «وخلق آدم بيده ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء بلا اعتقاد كيف يداه إذ لم ينطق كتاب الله تعالىٰ فيه بكيف»، ذكره في نقله الاعتقاد أئمة أهل الحديث[(٤)].

٦- وقال قوام السنة الأصبهاني: «فصل: في إثبات اليدين الله تعالىٰ صفة له»[(٥)].

٧- قال ابن قتيبة: «فنحن نقول كما قال الله تعالىٰ وكما قال رسوله، ولا نتجاهل ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه علىٰ أن ننكر ما وصف به نفسه، ولكنا لا نقول: كيف اليدان؟ وإن سئلنا نقتصر علىٰ جملة ما قال ونمسك عما لم يقل»[(٦)].

٨- قال الإمام الآجري: «يُقال للجهمي الذي يُنكر أن الله عَزَّوَجَلَّ خلق آدم بيده: كفرت بالقرآن ورددت السنة وخالفت الأمة»[(٧)].

---

(١) رسالة إلىٰ أهل الثغر: (ص٩٩).

(٢) الفقه الأكبر شرح القاري: (ص١١٧)، الفقه الأبسط: (ص٥٦)، شرح الفقه الأكبر: (ص٧١)، الرد علىٰ الجهمية لابن منده: (ص٢٢).

(٣) كتاب التوحيد: (١/ ١١٨).

(٤) اعتقاد الإسماعيلي: (ص٥١).

(٥) الحجة في بيان المحجة: (١/ ١٨٠).

(٦) الاختلاف في اللفظ: (ص٨).

(٧) الشريعة (ص٣٢٣).

٩- وقال الإمام السجزي: «وأهل السنة متفقون علىٰ أن الله سبحانه يدين، بذلك ورد النصُّ في الكتاب والأثر...»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ الله تعالىٰ يدين مختصتين به، ذاتيتين له، كما يليق بجلاله»[(٢)].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَرَدَ لفظ اليد في القرآن، والسنة، وكلام الصحابة والتابعين، في أكثر من مائة موضع ورودًا متنوِّعًا، متصرفًا فيه، مقرونًا بما يدل علىٰ أنها يدٌ حقيقية، من الإمساك، والطي، والقبض، والبسط، والمصافحة، والحثيات، والنضح باليد، والخلق باليدين، والمباشرة بهما، وكتب التوراة بيده، وغَرس جنة عدن بيده، وتخمير طينة آدم بيده، ووقوف العبد بين يديه، وكون المقسطين عن يمينه، وقيام رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه، وتخيير آدم بين ما في يديه، فقال: «اخترتُ يمينَ ربي»، وأخذ الصدقة بيمينه يربِّيها لصاحبها، وكتابته بيده علىٰ نفسه أن رحمته تغلب غضبه، وأنه مَسَحَ ظهرَ آدم بيده، ثم قال له -ويداه مقبوضتان-: «اختر»، فقال: «اخترتُ يمين ربي»، وكلتا يديه يمين مباركة، وأن يمينه ملأىٰ، لا يغيضها نفقة، سَحَّاء الليل والنهار، وبيده الأخرىٰ القسط، يرفع ويخفض، وأنه خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، وأنه يطوي السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهنَّ بيده اليُمْنَىٰ، ثم يطوي الأرض باليد الأخرىٰ، وأنه خَطَّ الألواحَ التي كتبها لموسىٰ بيده»[(٣)].



---

(١) رسالة السجزي لأهل زبيد (ص١٧٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٢٦٣).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، (ص٣٤٨).

[النصوص المتفق على معناها بين أهل السنة والأشاعرة]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق علىٰ معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالىٰ لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين علىٰ أن هذا علىٰ ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد؛ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا.

وكذلك لما اتفقوا علىٰ أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير.

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: إنه علىٰ ظاهره؛ لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه.

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين؛ لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا، وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به؛ لم يكن له نفي هذا الظاهر ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل علىٰ النفي، وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدًا».

الشـــرح

وقول المصنف: «**فإن الله تعالىٰ لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين علىٰ أن هذا علىٰ ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد؛ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا**».

أي: أن إثبات أهل السنة والجماعة كان خاليًا من التشبيه فهم ينفون أن يكون في شيء من تلك الصفات أي تشبيه لصفات الخالق بصفات المخلوق، فهذا المعنىٰ الفاسد لم يريدوه، فضلًا عن أنهم قاموا بنفيه وتنزيه صفات الخالق عَزَّوَجَلَّ من أن تُشَبَّهَ بصفات خلقه، كما تقدم ذكره عن بيان مذهب السلف في باب الصفات.

قوله: «**وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق علىٰ معناها، والظاهر هو المراد في الجميع**».

يشير المصنف هنا إلىٰ قول أهل السنة والجماعة في نصوص الصفات، فهم يقولون بأن النصوص المتعلقة بالصفات تجري علىٰ ظاهرها في جميع ما ورد في تلك النصوص بالشروط التي تقدم ذكرها، وقولهم واحد في الجميع سواء في النصوص التي اتفقوا في إثباتها مع من أثبت بعض تلك الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة، أو مع نصوص الصفات التي نفاها بعض أولئك النفاة كصفة الاستواء والمحبة والرضا وغيرها من الصفات التي نفاها أولئك.

وقوله: «**وكذلك لما اتفقوا علىٰ أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة؛ لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير.**

فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، **وقوله:** ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: **إنه علىٰ ظاهره؛ لم يقتض**

ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه».

أي: أن السلف مع نفيهم لتمثيل صفات الخالق بصفات المخلوق؛ لم يمنعهم هذا النفي للماثلة من إثبات تلك الصفات إثبات وجود علىٰ ما يليق بالخالق عَزَّوَجَلَّ دون تفريق بين نوع ونوع من الصفات.

وتنقسم الصفات الثُّبوتية من جهة تعلُّقِها بالله إلىٰ قسمين[(١)]:

القسم الأول: الصفات الذَّاتية.

القسم الثاني: الصِّفات الفعلية.

وكِلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات له تعالىٰ أزلًا وأبدًا، لم يزل متصفًا بهما ماضيًا ومستقبلًا لائقان بجلال ربِّ العالمين[(٢)].

أمَّا القسم الأول: الصفات الذَّاتية وضابطها: هي التي لا تنفكُّ عن الذَّات[(٣)]، أو: التي لم يَزل ولا يزال الله متصفًا بها، أو: الملازمة لذات الله تعالىٰ[(٤)].

ومنها: (الوجه- اليدان- العينان[(٥)] - الأصابع- القَدَم- العِلم- الحياة- القدرة- العزة- الحكمة).

وأعطىٰ لها المصنف مثالًا هنا بصفات الحياة والعلم والقدرة فقال: **«اتفقوا علىٰ أنه حي حقيقة، عالم حقيقة، قادر حقيقة».**

القسم الثاني: الصفات الفعلية، وضابطها: هي التي تنفكُّ عن الذَّات. أو: التي

---

(١) انظر: الكواشف الجلية (ص٤٢٩).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١٢٧).

(٣) الكواشف الجلية (٤٢٩).

(٤) التعريفات للجرجاني (ص١٣٣).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٨).

تتعلق بالمشيئة والقدرة[١].

ومنها: (الاستواء- المجيء- الإتيان- النزول- الخلق- الرزق- الإحسان- العدل).

وأعطىٰ المصنف مثالًا لهذا النوع بصفات المحبة والرضا والاستواء فقال: **«فكذلك إذا قالوا في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]»**.

والفرق بين القسمين:

أنَّ الصفات الذاتية لا تنفكُّ عن الذات، أمَّا الصفات الفعلية يمكن أن تنفك عن الذات علىٰ معنىٰ: أنَّ الله إذا شاء لم يفعلها.

ولكن مع ذلك فإنَّ كلا النوعين يجتمعان في أنَّهما صفات لله تعالىٰ أزلًا وأبدًا، لم يزل ولا يزال متصفًا بهما، ماضيًا ومستقبلًا، لائقان بجلال الله عَزَّوَجَلَّ[٢].

فقول أهل السنة في النوعين واحد، وهو إثبات تلك الصفات بنوعيها حقيقة، وأنها مع ذلك لا تشابه صفات المخلوقين فالله حي حقيقة، عالم حقيقة قادر حقيقة، وهذه صفات ذاتية، وهو كذلك متصف بصفات المحبة والرضا والاستواء حقيقة، ومع إثبات اتصاف الله بتلك الصفات فإنه منزه سبحانه في جميع ما اتصف به عن مشابهة المخلوقين، باعتبار أن لكل موصوف له فيما اتصف به حقيقة تختص به لا يماثله فيها أحد.

فهم يثبتون لله جميع صفاته، وينفون عنه مشابهة المخلوقات، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه، وبين التنزيه وعدم التعطيل، فمذهبهم حسنة بين سيئتين،

---

(١) التعريفات للجرجاني (ص١٣٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٢٧).

وهدًى بين ضلالتين.

«فقد هدىٰ الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلىٰ فأثبتوا لله حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبًا بين مذهبين وهديًا بين ضلالتين.

فقالوا: نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف.

بل طريقتنا إثبات حقائق الأسماء والصفات، ونفي مشابهة المخلوقات، فلا نعطل ولا نؤول ولا نمثل ولا نجهل.

ولا نقول: ليس له يدان، ولا وجه، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا قدرة، ولا استوىٰ علىٰ عرشه.

ولا نقول: له يدان كأيدي المخلوقين، ووجه كوجوههم وسمع وبصر وحياة وقدرة واستواء، كأسماعهم وأبصارهم وقدرتهم واستوائهم.

بل نقول: له ذات حقيقة ليست كذوات المخلوقين.

وله صفات حقيقة ليست كصفات المخلوقين.

وكذلك قولنا في وجهه تبارك وتعالىٰ، ويديه، وسمعه، وبصره، وكلامه، واستوائه.

ولا يمنعنا ذلك أن نفهم المراد من تلك الصفات وحقائقها، كما لم يمنع ذلك من أثبت لله شيئًا من صفات الكمال من فهم معنىٰ الصفة وتحقيقها، فإن من أثبت له سبحانه السمع والبصر أثبتهما حقيقة وفهم معناهما، فهكذا سائر الصفات المقدسة، يجب أن تجري هذا المجرىٰ، وإن كان لا سبيل لنا إلىٰ معرفة كُنْهِهَا وكيفيتها، فإن الله

سبحانه لم يكلف العباد ذلك، ولا أراده منهم، ولم يجعل لهم إليه سبيلا»[(١)].

وقول المصنف: «**فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين؛ لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا**».

يشير المصنف هنا إلىٰ قول كل من المشبهة والمعطلة الذين اعتقدوا أن ظاهر النصوص يدل علىٰ التشبيه باعتبار أن كِلا الفريقين قال بالتشبيه.

أما المعطلة: فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات. فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم.

وبذلك جمعوا بين التعطيل والتمثيل: مثلوا أولًا، وعطلوا آخرًا.

وامتاز أهل التعطيل عن أهل التمثيل بنفيهم المعاني الصحيحة للصفات.

أما تمثيل أهل التمثيل: فإنهم يقولون: إن الله عَزَّوَجَلَّ لا يخاطبنا إلا بما نعقل، فإذا كان مستويًا علىٰ العرش فهو كاستواء الإنسان علىٰ السرير، إذ لا يُعلم الاستواء إلا هكذا، فامتاز هؤلاء الممثلة بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين، كما امتاز المعطلة بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي.

والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو علىٰ عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق علىٰ المخلوق وملزوماتها.

وقوله: «**وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به؛ لم يكن له**

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٥-٤٢٧).

نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل علىٰ النفي».

أي: إذا كان النافي لبعض الصفات كمن نفىٰ جميع الصفات ما عدا سبع صفات، أو كمن نفىٰ الصفات الاختيارية، يعتقد في البعض الآخر «**أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به**» كمن أثبت الصفات السبع، أو الصفات الذاتية.

فإن هذا التحكم لا دليل عليه؛ لأن الكلام في نصوص الصفات يجب أن يسير علىٰ مسار واحد، فهذا النافي لكون نصوص الصفات علىٰ ظاهرها «**لم يكن له نفي هذا الظاهر، ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل علىٰ النفي**».

وقوله: «**وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحدًا**».

أعاد المصنف ذكر قاعدة (**القول في بعض الصفات كالقول في البعض**)، فهؤلاء النفاة ليس لهم دليل لا من السمع ولا من العقل علىٰ دعواهم بالتفريق بين بعض الصفات والبعض الآخر، فالكلام في الجميع واحد فما يَرِدُ علىٰ هذا يَرِدُ علىٰ هذا.

والمصنف هنا يخاطب بالتحديد الصفاتية وبالأخص منهم الأشاعرة الذين اضطرب قولهم في باب الصفات، ولم يستقر لهم قول فيه، بل إن بعضهم يقر بما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، وينص الرازي والآمدي علىٰ أنه ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي لا علىٰ إثباتها ولا علىٰ نفيها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات -أي الصفات الخبرية- موافقة للمعتزلة والجهمية. ثم لهم قولان:

أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في الإرشاد.

والثاني: تفويض معانيها إلىٰ الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النظامية» وذكر ما يدل علىٰ أن السلف كانوا مجمعين علىٰ أن التأويل ليس

بسائغ ولا واجب.

ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفىٰ هذه الصفات.

ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي، لا علىٰ إثباتها ولا علىٰ نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا، كالوجه واليد؛ ومنها ما هي معانٍ وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه.

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال النبي ﷺ: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[(٢)]، فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي».

الشرح

قوله: «وبيان هذا، أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٩).

(٢) صحيح البخاري برقم (٥٥٤)، وصحيح مسلم برقم: (٦٣٣).

كالوجه واليد؛ ومنها ما هي معانٍ وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة».

بين المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن صفات الخلق يمكن تقسيمها إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الأعيان، والمقصود بها الصفات الذاتية التي لا تنفك عن ذات الإنسان؛ وأعطىٰ مثالًا لها: بالوجه، واليد.

والقسم الثاني: الصفات المعنوية القائمة، وهذه يمكن أن تنفك عن الذات، وأعطىٰ مثالًا لها بالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة.

وقوله: «ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا».

وكما قال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «... ما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله تعالىٰ إلا ما وصف نفسه به في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ»[(١)].

فاذا جاءت النصوص بإثبات الصفات، فالله «وصف نفسه بأنه حي عليم قدير» فهذه الصفات وأمثالها «لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا».

فالسلف الصالح أثبتوا تلك الصفات علىٰ الحقيقة بما يليق بجلاله وعظمته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولم يمنعهم اتصاف المخلوقين ببعض تلك الصفات، وذلك علىٰ اعتبار أن لكل من الخالق والمخلوق ما يختص به من الصفات.

وقوله: «فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه؛ لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

تناسبه.

فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه، كنسبة صفة الخالق إليه».

فالأسماء التي تُطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشُكك؛ فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تُطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد، كـ (الحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم) ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد.

ولكن للرب تعالىٰ منها ما يليق بجلاله.

وللعبد منها ما يَليق به.

وذلك لأن «الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاثة اعتبارات:

الاعتبار الأول: اعتبار مِن حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالىٰ أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافًا إلىٰ الربِّ مختصًّا به.

الاعتبار الثالث: اعتباره مضافًا إلىٰ العبد مقيدًا به.

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتًا للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

وهذا كاسم (السميع) الذي يلزمه إدراك المَسموعات.

و(البصير) الذي يلزمه رؤية المُبصرات.

و(العليم) و(القدير) وسائر الأسماء.

فإن شرط صحة إطلاقها: حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه

الأسماء لذاتها؛ فإثباتها للرب تعالىٰ لا محذور فيه بوجهٍ، بل يثبت له علىٰ وجهٍ لا يماثله فيه خَلْقُه ولا يُشابههم.

فمن نفاه عنه لإطلاقه علىٰ المخلوق؛ أَلْحَدَ في أسمائه وجَحَد صفات كماله، ومَن أثبته علىٰ وجهٍ لا يُماثل فيه خلقه به -كما يليق بجلاله وعظمته- فقد بَرِئ من فرث التَّشبيه ودم التعطيل، وهذا طريقُ أهل السنة.

وما لزم الصفة لإضافتها إلىٰ العبد؛ وجب نفيُه عن الله كما يلزم حياة العبد من النَّوم والسِّنة والحاجة إلىٰ الغذاء ونحو ذلك، وكذلك ما يَلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به، وكذلك ما يلزم عُلُوَّه من احتياجه إلىٰ ما هو عال عليه وكونه محمولًا به، مفتقرًا إليه، محاطًا به، كل هذا يجب نفيه عن القُدُّوس السَّلَام تبارك وتعالىٰ.

وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالىٰ بها فإنَّه لا يثبت للمخلوق بوجهٍ؛ كعلمه الذي يلزمه القِدَم والوجوب والإحاطة بكلِّ معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإنَّ ما يختص به منها لا يُمكن إثباته للمخلوق.

فإذا أحطت بهذه القاعدة خُبرًا وعَقَلْتَها كما ينبغي؛ خَلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين:

١- آفة التعطيل. ٢- وآفة التشبيه.

فإنك إذا وَفَّيت هذا المقام حقَّه من التصور؛ أَثْبَتَّ لله الأسماء الحسنىٰ والصفات العُلىٰ حقيقة؛ فخلصت من التعطيل، ونَفيت عنها خصائص المخلوقين ومُشابهتهم؛ فخلصت مِن التشبيه؛ فتدبر هذا الموضع واجعله جُنَّتك التي تَرجع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصَّواب»[(١)].

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٤-١٦٦).

ومن كلام شيخ الإسلام في هذا الموضوع قوله: «سَمَّىٰ الله نفسه بأسماء وسَمَّىٰ صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أُضيفت إليه لا يُشركه فيها غيره».

وسَمَّىٰ بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم، تُوافق تلك الأسماء إذا قُطعت من الإضافة والتخصيص.

ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مُسَمَّيهما واتحاده -عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص- اتِّفاقُهما، ولا تماثل المسمىٰ عند الإضافة والتخصيص، فضلًا عن أن يتحد مُسَمَّاهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سَمَّىٰ الله نفسه حيًّا فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وسَمَّىٰ بعض عباده حيًّا؛ فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [يونس: ٣١].

وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: (الحي) اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ [يونس: ٣١] اسم للحيِّ المخلوق مختص به.

وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمىٰ موجود في الخارج، ولكن العقل يَفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المُسميين.

وعند الاختصاص: يُقَيَّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولابد مِن هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكذلك سَمَّىٰ الله نفسه: ﴿عَلِيمًا حَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥١]، وسَمَّىٰ بعض عباده (عليمًا)؛ فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الذريات: ٢٨]. يعني إسحاق، وسمىٰ آخر (حليمًا)، ﴿فَبَشَّرۡنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠١]، يعني إسماعيل؛ وليس العليم

كالعليم، ولا الحليم كالحليم.

وسَمَّىٰ نفسه (سميعًا بصيرًا)؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وسمىٰ بعض عباده (سميعًا بصيرًا)؛ فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝٢﴾ [الإنسان: ٢]، وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير...

وكذلك سَمَّىٰ صفاته بأسماء، وسَمَّىٰ صفات عباده بنظير ذلك، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [الإنسان: ١٦٦]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، وسمىٰ صفة المخلوق علمًا وقوة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ۝٧٦﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال: ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]، وقال: ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الروم: ٥٤]، وقال: ﴿قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا﴾ [هود: ٥٢]، وليس العليم كالعلم ولا القوة كالقوة.

ووصف نفسه بأنه استوىٰ علىٰ عرشه؛ فذكر ذلك في سبعة مواضع من كتابه أنه استوىٰ علىٰ العرش.

ووصف بعض خلقه بالاستواء علىٰ غيره في مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ﴾ [هود: ٤٤]، وليس الاستواء كالاستواء.

ووصف نفسه ببسط اليدين فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾، وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود، فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم، ونظائر هذا كثيرة.

فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه ونفي مماثلته لخلقه.

فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضىٰ، ولا نادىٰ، ولا ناجىٰ، ولا استوىٰ؛ كان معطلًا جاحدًا ممثلًا له بالمعدومات والجمادات.

ومَن قال: له علم كعلمي أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضاء كرضائي، أو يَدَان كيداي، أو استواء كاستوائي؛ كان مشبهًا ممثلًا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل»[(١)].

«وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال النبي ﷺ: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[(٢)]، فشبَّه الرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي».

أي: هذا تشبيه للرؤية بالرؤية، لا المرئي بالمرئي، فالله عَزَّوَجَلَّ لا شبيهَ له، ولكن هذا من باب تشبيه الرؤية بالرؤية، كما أن رؤية الشمس صحوًا ليس دونها سحاب أمر واضح، وكالقمر ليلة البدر في وقت الصَّحو دون غيمٍ أمر واضح، فهكذا رؤية الله يوم القيامة؛ يراه المؤمنون في الجنَّة كما يشاء أمر واضح.



(١) الرسالة التدمرية (ص٨-١٢) بتصرف.

(٢) صحيح البخاري برقم (٥٥٤)، وصحيح مسلم برقم: (٦٣٣).

[أربعة محاذير يقع فيها من من نفى شيئًا من الصفات]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وهذا يتبين بالقاعدة الرابعة، وهي أن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين».

الشرح

قول المصنف: «إن كثيرًا من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين».

مقصود المصنف بيان أن النصوص الشرعية الواردة في باب الصفات واضحة وثابتة وصريحة وامتلأت بها الكتب التي حوت هذا الأمر، لكن الخلل من أفهامٍ تنظر إلىٰ هذه الأمور بنظرةٍ غير صحيحة وغير سليمة للنصوص؛ فلذلك عزَّ -والله- من يعرف المعروف وينكر المنكر.

وعلىٰ القول بأن هناك خللًا فالخلل هنا إما أن يكون في النصوص، أو يكون في عقول هؤلاء، وحاشا أن يكون في النصوص، فالنصوص ثابتة والله تعالىٰ أخبر عن استوائه ونبيه ﷺ أخبر عن نزوله، وهكذا في سائر صفاته بين الكتاب والسُنَّة نصوص ثابتة صريحة صحيحة لو أن الإنسان نظر لها النظرة السليمة، ولكن كما قال الشاعر:

وكَــمْ مِــن عائِــبٍ قــوْلًا صَــحيحًا ... وآفَتُـــهُ مِـــنَ الفَهْـــم السّـــقيم

فالسبب في هذا: أفهام سقيمة.

والخلل الذي وقع فيه المعطلة جاء من عند أنفسهم؛ لأنهم توهموا أن النصوص تماثل صفات المخلوقين، وهم في هذا التوهم علىٰ درجات:

١- فهناك من «يتوهم في بعض الصفات»: وهؤلاء المقصود بهم الكُلَّابِيَّة وقدماء الأشاعرة ومن وافقهم الذين نفوا الصفات الاختيارية.

٢- وهناك من توهم ذلك «في كثير منها، أو أكثرها» وهؤلاء هم الأشاعرة المتأخرون والماتريدية الذين اقتصروا علىٰ إثبات سبع صفات أو ثمان صفات وأنكروا ما عداها.

٣- وهناك من توهم ذلك في «كلها» وهؤلاء هم الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم.

وقوله: «أنها تماثل صفات المخلوقين».

اختلفت طرق المعطلة في سبب جعلهم إثبات الصفات يؤدي إلىٰ مثل هذا الفهم الفاسد.

الفريق الأول: نفاة جميع الصفات وهم المعتزلة ومن وافقهم:

فشبهتهم التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ بما فيها صفة العلو فهي ما تسمىٰ بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره[1] ولكان جسمًا؛ إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا

(١) بالإضافة إلىٰ زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضًا يزعمون أن في إثبات الصفات قول بكثرة وتعدد ذات الله؛ لأنهم يقولون: (إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين)، كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية.
=

في ذاته ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد.

فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف علىٰ أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف علىٰ عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف علىٰ ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم علىٰ حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقىٰ زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه وجزآه غيره، وما افتقر إلىٰ غيره لم يكن إلا حادثًا مخلوقًا، فالأجسام متماثلة فكل ما صح علىٰ بعضها صح علىٰ جميعها، وقد صح علىٰ بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح علىٰ جميعها[1].

والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسمًا وإمكان المعاد.

الرد عليهم:

مما تقدم نعلم أن المعتزلة إنما بنوا دليلهم في نفي الصفات علىٰ أن القديم لا يكون محلًّا للصفات والحركات فلا يكون جسمًا ولا محيزًا؛ لأن الصفات أعراض وهم يستدلون علىٰ حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

= انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤-٤٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

(١) انظر مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

فهم بهذا القول نفوا صفات الباري وجعلوا نفيها يتوقف عليه ثبوت الصانع وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل علىٰ إثبات الصفات لم يمكن القول بموجبه.

والمتدبر لحجج المعتزلة يرىٰ فيها الأمور التالية:

أولًا: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العرش والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرىٰ صحيحة فهم بهذا ينفون كلا المعنيين الحق والباطل.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما في هذه الألفاظ من معانٍ، وما تدل عليه من عبارات[1]، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزه من ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح، ولم يستعملها الأقدمون بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال كما أن السفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم.

ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب علىٰ الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية علىٰ الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ؛ إذ ليس معنىٰ كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به

---

(١) انظر شرح ابن تيمية لهذه العبارات في نقض التأسيس الجهمية (١/ ٥٠٤، ٥١١)، وفي مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٨-٤٣٠).

وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسيه السموات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ علىٰ كل شيء[(١)].

ثانيا: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة، بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا ليس بعالم ولا قادر ولا حي[(٢)].

كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه[(٣)].

ثالثًا: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم[(٤)] الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام. وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلىٰ أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم[(٥)]، فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة؛ لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه، فضلًا عن نفي علوه علىٰ خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلىٰ آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدبيره له.

وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنىٰ له، وأن

---

(١) انظر: كتاب موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (٣٨١-٣٨٥).
(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٧)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).
(٣) موقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).
(٤) انظر: الكلام علىٰ دليل حدوث العالم في مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٥٣).
(٥) انظر: كتاب رسالة إلىٰ أهل الثغر (ص١٦٤-١٧٢) تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي، رسالة ماجستير من قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية.

الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن، إلىٰ غير ذلك من اللوازم الباطلة[١].

الفريق الثاني: نفاة بعض الصفات.

وهم الكُلَّابِيَّة: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقول الحارث المحاسبي[٢] وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري في طوره الثاني، وقدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني، ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلىٰ وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم[٣].

وهؤلاء يجمعهم أنهم نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة.

وهؤلاء يُسَمَّوْنَ الصفاتية؛ لأنهم يثبتون صفات الله تعالىٰ خلافًا للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا لله أفعالًا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته[٤].

وأصلهم الذي أصلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته[٥]

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٦، ٢٥٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨-٤٠).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وكان الحارث المحاسبي يوافقه -أي يوافق ابن كلاب-، ثم قيل إنه رجع عن موافقته؛ فإن أحمد بن حنبل أمر بهجر الحارث المحاسبي وغيره من أصحاب ابن كلاب لما أظهروا ذلك، كما أمر السري السقطي الجنيد أن يتقىٰ بعض كلام الحارث؛ فذكروا أن الحارث رَحِمَهُ ٱللَّهُ تاب من ذلك. وكان له من العلم والفضل والزهد والكلام في الحقائق ما هو مشهور وحكىٰ عنه أبو بكر الكلاباذي صاحب (مقالات الصوفية): (أنه كان يقول: إن الله يتكلم بصوت)، وهذا يوافق قول من يقول: إنه رجع عن قول ابن كلاب. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢١، ٥٢٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١١)، (٦/ ٥٢، ٥٣)، (٤/ ١٤٧)، شرح الأصفهانية (ص٧٨).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٤).

لا فعل ولا غير فعل[(١)].

والفرق بينهم وبين المعتزلة:

أن المعتزلة تقول: (لا تحله الأعراض والحوادث) فالمعتزلة لا يريدون [بالأعراض] الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون [بالحوادث] المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك -مما يريده الناس بلفظ الحوادث-، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها فلا يُجَوِّزُون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه.

ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: «لا تقوم به الأعراض»، وقالوا: «تقوم به الصفات ولكن لا تسمىٰ أعراضًا».

ووافقوا المعتزلة علىٰ ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته[(٢)].

ففرقوا بين الأعراض -أي الصفات-، والحوادث -أي الأمور المتعلقة بالمشيئة-[(٣)].

فالكُلَّابِيَّة ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله[(٤)]، ويقولون: «لو قامت به لكان محلًّا للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالًا فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠، ٥٢١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٥).

(٤) الصفات الفعلية: هي التي تتعلق بمشيئته، أو التي تنفك عن الذات: كالاستواء، والنزول، والضحك، والإتيان، والمجيء، والغضب والفرح. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٨)، (٥/ ٤١٠).

كمالًا لم يجز وصفه به»[(١)].

الفريق الثالث: نفاة أكثر الصفات.

وهؤلاء هم متأخرو الأشاعرة ومعهم الماتريدية.

ومعلوم أن مذهب متأخري الأشاعرة والماتريدية في الصفات أنهم يثبتون سبع صفات أو ثمان فقط، وهي ما يسمونها بصفات المعاني، وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وهم يثبتون لهذه الصفات أربعة أحكام هي:

١. أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها، فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وقادر وهكذا.

٢. أن هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالىٰ ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته؛ لأن الدليل دل علىٰ أنه متصف بها ولا معنىٰ لاتصافه بها إلا قيامها بذاته، حتىٰ لو قلنا: إنه عالم؛ كان هو بعينه مفهوم قولنا: قام بذاته علم، فلا تكون الصفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره.

٣. أن هذه الصفات كلها قديمة؛ لأنها إن كانت حادثة كان القديم محلًا للحوادث وهذا محال، أو متصفًا بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة.

٤. أن الأسماء المشتقة لله تعالىٰ من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلًا وأبدًا فهو في القدم كان حيًّا قادرًا عليمًا سميعًا بصيرًا متكلمًا[(٢)].

فهم علىٰ قولهم هذا لا يثبتون سوىٰ هذه الصفات السبع فقط لأنها قديمة، أما باقي الصفات التي يسمونها الصفات الخبرية فهم ينفونها جميعها، بدعوىٰ تنزيه ذات الله عن الحوادث.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٩)، وانظر الرد علىٰ هذه الشبهة (٦/ ١٠٥).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٨٤-١٠١)، بتصرف.

ومتأخرو الأشاعرة هؤلاء، وإن كانوا يخالفون المعتزلة في جعلهم الصفة غير الذات كما في الحكم الأول فيثبتون الصفات القديمة من هذا الباب، إلا أنهم قد وافقوا المعتزلة في دليلهم المسمىٰ بدليل نفي الحوادث فنفوا باقي الصفات الأخرىٰ، ذلك لأن قولهم في الحكم الثالث من الأحكام الأربعة التي أوردناها: إنها لو كانت حادثة لكان القديم محلًّا للحوادث، هو بعينه ما استدل به المعتزلة علىٰ نفي الصفات(١).

ويقول متأخرو الأشاعرة في دليلهم العقلي علىٰ نفي العلو: إن إثبات العلو يقتضي إثبات الجهة، وإثبات الجهة يقتضي كونه جسمًا، وكونه جسمًا يقتضي كونه مركبًا، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه، والمفتقر إلىٰ جزئيه لا يكون إلا حادثًا والله سبحانه منزه عن الحوادث(٢).

فعلىٰ قولهم هذا يكونون هم والمعتزلة علىٰ دليل واحد، وقد سبق أن ذكرنا الرد علىٰ المعتزلة فيكون الرد علىٰ هؤلاء من جنس الرد علىٰ أولئك، ويضاف إلىٰ ذلك أن القول في الصفات التي نفاها هؤلاء هو كالقول في الصفات التي أثبتوها، فإن كان هذا تجسيمًا وقولا باطلًا؛ فهذا كذلك.

وإن قالوا: إن إثباتها علىٰ الوجه الذي يليق بالرب.

قيل لهم: وكذلك هذا.

فإن قالوا: نحن نثبت تلك الصفات وننفي التجسيم.

قيل لهم: وهذا كذلك، فليس لكم أن تفرقوا بين المتماثلين(٣).

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٥).

(٢) نقض التأسيس (١/ ٥٠٣).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٦٥).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه؛ فيقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطَّله؛ بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقىٰ مع جنايته علىٰ النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله -حيث ظن أن الذي يُفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل- قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلًا لما يستحقه الرب تعالىٰ.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات.

فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالىٰ، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، يكون ملحدًا في أسمائه وآياته».

الشـــرح

منهج المعطِّلة في الصفات جاء بعكس طريقة الأنبياء، فنجدهم يُجملون في

الإثبات ويفصِّلون في النفي، زعمًا منهم أن ذلك أعظم وأبلغ في التنزيه، وأحوط في تفادي تشبيه الله عَزَّوَجَلَّ بخلقه، وبتطبيقهم لطريقتهم هذه؛ حصل عكس مرادهم، فوقعوا في شر من الذي فروا منه، فأساؤوا الأدب مع مليكهم، وجردوه من كماله الذي وصف به نفسه، فشبهوه بالناقصات من مخلوقاته، بل نفيهم لصفاته أوقعهم في تشبيهه بالمعدومات والممتنعات، تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

فالمعطِّلة النفاة إذا تكلموا في النفي، وصفوه سُبْحَانَهُ بالسُّلوب علىٰ وجه التفصيل؛ فيقولون مثلًا: ليس بكذا، ولا بكذا... يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يقرُب من شيء، ولا يقرُب منه شيء، ولا يُرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ونحو ذلك، ولا يُشار إليه، ولا هو مباين للعالم، ولا داخله، ولا خارجه... إلىٰ أمثال هذه العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا علىٰ المعدوم بل الممتنع.

وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئًا مجملًا يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدرون وجودًا مطلقًا لا حقيقة له إلا في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فبعضهم يصفونه بالسُّلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وبعضهم يثبت له الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، وبعضهم يثبت له الأسماء وعددًا محدودًا من الصفات[(١)].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٥٥-١٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٧، ٥٦٢)، الصفدية (١/ ١١٦)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٦، ٥١٦، ١١/ ٤٨٣-٤٨٤، ٢٠/ ١١١-١١٢، ١٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣)، النبوات (٢/ ٦٤٣)، الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٣٣٧-٣٣٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٨٦٣)، التدمرية (ص١٢-١٩)، التسعينية (١/ ١٧٢-١٧٤)، الكيلانية، ضمن =

وحقيقة حالهم كما ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهؤلاء جميعًا[(١)]، يفرون من شيء؛ فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوَّوا بين المتماثلات، وفرَّقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أُنزل إلىٰ الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلىٰ صراط العزيز الحميد[(٢)]، ولكنهم من أهل المجهولات المـُشَبَّهَة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات»[(٣)].

قول المصنف: «**أربعة أنواع من المحاذير:**

أحدها: كونه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل».

المعطل مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل[(٤)]، فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنَّما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنىٰ الله بها علىٰ نفسه، كاستوائه علىٰ عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال؛ فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه

= مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٣٢)، الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٩٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٠٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٦٩-٧٠)، توضيح المقاصد (١/ ١٤٨، ٢/ ٤٣٦)، شرح القصيدة النونية (٢/ ٢٨٧-٢٨٨).

(١) أي: المعطلة بمختلف أصنافهم من غالية، وفلاسفة، وجهمية، ومعتزلة، وصفاتية، ومن اتبعهم.

(٢) يشير إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾﴾ الآية [٦] من سورة سبأ.

(٣) التدمرية (ص١٩)، وانظر: رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية لنصر المنجبي، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٧٨)، توضيح المقاصد (١/ ١٤٨).

(٤) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر النجدي (ص٤٩-٥٠).

صفات الخلق؛ فيتلطخ القلب بأقذار التشبيه؛ فلم يقدر الله حقَّ قدره، ولم يُعَظِّم الله حقَّ عظمته؛ حيث سبق إلىٰ ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولًا نجَّس القلب بأقذار التشبيه، ثم دعاه ذلك إلىٰ أن ينفي صفة الخالق جلَّ وعلا عنه بادِّعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولًا مشبهًا، وثانيًا معطلًا ضالًّا ابتداءً وانتهاءً متهجمًا علىٰ ربِّ العالمين يَنفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق[(١)].

فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات.

فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم.

وقوله: «**الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطَّله؛ بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقىٰ مع جنايته علىٰ النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله -حيث ظن أن الذي يُفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل- قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه**».

المعطلة تلاعبوا بظواهر النصوص! لمجرد أنها خالفت باطلهم ومناهجهم الفاسدة[(٢)].

فنصوص الصفات ألفاظ شرعية يجب أن تُحفظ لها حرمتها، وذلك بأن نفهمها وفق مراد الشارع، فلا نتلاعب بمعانيها لنصرفها عن مراد الشارع.

فمن الأصول الكلية عند السلف أن الألفاظ الشرعية لها حرمتها، ومن تمام

---

(١) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص١٩، ٢٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠١).

العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها ليثبت ما أثبته الله ورسوله من المعاني، وينفىٰ ما نفاه الله ورسوله من المعاني[(١)].

وبحمد الله وفضله نجد أن نصوص الصفات الواردة في القرآن والسنة هي من الوضوح والكثرة بمكان، بحيث يستحيل تأويلها والتلاعب بنصوصها، فلقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتًا مفصَّلًا علىٰ وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل به العلم اليقيني، ورفع الشك والريب؛ فثلجت به الصدور، واطمأنت به القلوب، واستقر الإيمان في نصابه، فلقد فصلت رسالة نبينا محمد ﷺ الأسماء والصفات والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقررت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ لفظ.

فالمطلع علىٰ نصوص القرآن والسنة الخبير بهما، لا يزيده تحريف المعطلة لتلك النصوص إلا احتقارًا لهم، ويقينًا بفساد معتقدهم وبطلانه.

ولا تروج تحريفات المعطلة إلا علىٰ الجاهل بمعرفة تلك النصوص قليل البضاعة فيها، فهذا الصنف أُتي من جهة جهله لا من قلة النصوص الواردة في هذا الباب، والله أعلم.

وقوله: «**الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلًا لما يستحقه الرب تعالىٰ**».

فالذي يصف الرب بنقيض تلك الصفات -من صفات الجمادات أو صفات المعدومات-، فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل،

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١١٣-١١٤) بتصرف.

فيكون ملحدًا في أسمائه وآياته[(١)].

فالله تعالىٰ وصف نفسه بأن له المثل الأعلىٰ، وهو الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلَّما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان بها أكمل وأعلىٰ من غيره.

ولما كانت صفات الرب ﷻ أكثر وأكمل؛ كان له المثل الأعلىٰ وكان أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلىٰ المطلق اثنان؛ لأنهما إن تكافآ من كل وجه، لم يكن أحدهما أعلىٰ من الآخر، وإن لم يتكافآ، فالموصوف به أحدهما وحده، فيستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلىٰ مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع علىٰ استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[(٢)].

ومن ينفي تلك الصفات عن الله بلا علم، فيكون معطلًا لما يستحقه الرب من صفات الكمال ونعوت الجلال، فيكون قد عطل ما أثبته الله ورسوله من الصفات الإلهية اللائقة بجلال الله وعظمته[(٣)].

وقوله: **«الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات، فيكون قد عطَّل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالىٰ، ومثَّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطَّل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، يكون ملحدًا في أسمائه وآياته».**

فالذين ينفون الأسماء والصفات، فإنهم بزعمهم ينفون ذلك حتىٰ لا يشبهوا الله

---

(١) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر النجدي (ص٤٩-٥٠).

(٢) الصواعق المنزلة (٣/ ١٠٣٢)، وشرح الطحاوية (ص١٤٤).

(٣) التحفة المدنية في العقيدة السلفية لحمد بن ناصر النجدي (ص٤٩-٥٠).

بالموجودات.

فيقال لهم: نفيتم علمه وحياته كما نفيتم أنه عليم حي خشية أن تشبهوه بالموجودات، ولكن يلزم قولكم هذا تشبيه الله بالمعدومات.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مُدح به الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول: (سبحان الله) متضمنًا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيه تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيه تعظيمه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»(١).

فالذين لا يَصفونه إلا بالسُّلوب لم يُثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل ولا موجودًا.

وكذلك مَن شاركهم في بعض ذلك؛ كالذين قالوا: لا يتكلم، ولا يُرىٰ، أو ليس فوق العالم، أو لم يَستو علىٰ العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا مجانب له.

إذ هذه الصفات يمكن أن يُوصف بها المعدوم، وليس هي صفة مُستلزمة صفة ثبوت.

فقولهم: إنه لا يتكلم، أو لا يَنزل. ليس في ذلك صفة مدح، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات(٢).

فمن قال: ليس لله علم، ولا قوة، ولا رحمة، ولا كلام، ولا يحب، ولا يرضىٰ، ولا نادىٰ، ولا ناجىٰ، ولا استوىٰ- كان معطلًا جاحدًا ممثلًا له بالمعدومات والجمادات.



---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١١٢).

(٢) الرسالة التدمرية (ص٢٣).

[نصوص فوقية الله على خلقه واستوائه على عرشه]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «مثال ذلك: أن النصوص كلها دلَّت علىٰ وصف الإله بالعلو والفوقية علىٰ المخلوقات، واستوائه علىٰ العرش؛ فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع، وأما الاستواء علىٰ العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله».

هذا النص تضمن ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن صفة العلو من الصفات الثابتة شرعًا وعقلًا.

فقوله: «**فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيُعلم بالعقل الموافق للسمع**».

قال ابن تيمية: «قد وصف الله نفسه في كتابه وعلىٰ لسان رسوله بالعلو والاستواء علىٰ العرش والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتىٰ قال بعض كبار أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل علىٰ أن الله عالٍ علىٰ الخلق وأنه فوق عباده، وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل علىٰ ذلك»[١].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «دلالة الكتاب والسنة علىٰ إثبات صفات الكمال وأنه نفسه فوق العرش أعظم من أن تحصر، كقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٢٦).

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، وقد قيل: إن ذلك يبلغ ثلاثمائة آية، وهي دلائل جلية بينة مفهومة من القرآن معقولة من كلام الله تعالىٰ»[1].

وقد تنوعت عبارات القرآن في إثبات صفة العلو.

فالقرآن الكريم من أوله إلىٰ آخره مليء بما هو إما نص ظاهر في أن الله فوق كل شيء، وأنه عال علىٰ خلقه ومستو علىٰ عرشه، وقد تنوعت تلك الدلالات، فوردت بأصناف من العبارات، فقد أشار العلماء إلىٰ ذلك التنوع في العبارة علىٰ إثبات هذه الصفة، ومن ذلك:

١- التصريح بالفوقية مقرونة بأداة (من) المعينة لفوقية الذات نحو: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠].

٢- ذكرها مجردة عن الأداة، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

٣- التصريح بالعروج إليه، نحو ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤].

٤- التصريح بالصعود إليه، كقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

٥- التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥].

٦- التصريح بالعلو المطلق الدال علىٰ جميع مراتب العلو ذاتًا، وقدرًا، وشرفًا، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾، ﴿إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾.

٧- التصريح بتنزيل الكتاب منه، كقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر: ١]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]، ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل ١٠٢]. وهذا يدل علىٰ شيئين:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٢٤).

الأول: علىٰ أنَّ القرآنَ ظَهَر منه لا من غيره، وأَنَّهُ الذي تكلم به، لا غيره.

الثاني: علىٰ عُلُوِّهِ علىٰ خَلْقِهِ، وأنَّ كلامَه نزل به الرُّوح الأمين من عنده من أعلىٰ مكان إلىٰ رسوله.

٨- التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كقوله: ﴿فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨]، وقوله ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الأنبياء: ١٩]، ففرَّق بين من له عمومًا، ومن عنده من مماليكه وعبيده خصوصًا.

٩- التَّصريح بأنه سبحانه في السَّماء، وهذا عند أَهْل السُّنَّة علىٰ أحد وجهين:

إما أن تكون «في» بمعنىٰ «علىٰ».

وإما أن يُراد بالسَّماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز حملُ النَّصِّ علىٰ غيره.

١٠- التَّصريح بالاستواء مقرونًا بأداة «علىٰ» مختصًّا بالعرش، الذي هو أعلىٰ المخلوقات، مصاحبًا في الأكثر لأداة «ثُمَّ» الدَّالَّة علىٰ الترتيب والمهلة، وهو بهذا السِّياق صريحٌ في معناه الذي لا يَفهم المخاطبون غيره من العُلُوِّ والارتفاع، ولا يحتمل غيره البتَّة.

١١- إخباره سبحانه عن فرعون أنه رَامَ الصُّعُودَ إلىٰ السماء؛ لِيَطَّلِعَ إلىٰ إله موسىٰ، فيُكذبه فيما أخبر به من أنه فوق السماوات؛ فقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧]، فكذَّب فرعونُ موسىٰ في إخباره إيَّاه بأن ربَّه فوق السماء[(١)].

(١) انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٣١٤-٣١٧).

وفي قوله ﷻ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا (١٧٢)﴾ [النساء: ١٧٢] بيَّن أن الملائكة أقرب إليه من غيرهم من خلقه.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١)﴾ [الأعلىٰ: ١]، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ (٥)﴾ [طه: ٥]، إلىٰ غير ذلك من ألفاظ متنوعة ومتعددة تدل دلالة واضحة علىٰ أن الله عال علىٰ خلقه مُستو علىٰ عرشه.

الأدلة من السنة علىٰ إثبات صفة العلو:

السنة مليئة بالأحاديث الدالة علىٰ علو الله ﷻ واستوائه علىٰ عرشه، وقد تكلم المصنف علىٰ إثبات ذلك خلال الكثير من الأحاديث؛ كأحاديث المعراج، وأحاديث صعود الملائكة ونزولها من عند الله، وعروج الروح إليه، واستواء الخالق علىٰ عرشه، ونزوله إلىٰ السماء الدنيا، ورؤيته في الآخرة، فالسُّنَّةُ قد دلَّت علىٰ عُلُوِّ الله بدلالاتها الثلاث: (**القولية، والفعلية، والتقريرية**).

أولًا: أما السُّنَّة القولية فمنها:

١- حديث الخوارج: «**ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحًا ومساءً**»[(١)].

٢- حديث الرقية الذي رواه أبو داوود وغيره: «**ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض**»[(٢)].

ثانيًا: وأما أدلة السُّنَّة الفِعلية فمنها:

١- ما رواه مسلم من حديث جابر رضي الله عنه في حديث حَجَّةِ الوَدَاعِ، وفيه: أن

(١) أخرجه البخاري برقم (٤٣٥١)، ومسلم برقم (١٠٦٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) أخرجه أبو داوود برقم (٣٨٩٢) عن أبي الدرداء رضي الله عنه.

رسول الله ﷺ خَطَبَ النَّاسَ، فقال: «**إِنَّ دِمَاءَكُمْ وأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا...**»، إلىٰ أن قال جابر رضي الله عنه: «**فقال بإصبعه السَّبَّابَة يَرْفَعُهَا إِلىٰ السَّمَاء وَيَنْكُتُهَا إِلىٰ الناس: اللهم اشْهَدْ، اللهُمَّ اشْهَدْ**»[(١)].

قال العَلَّامة ابن القَيِّم رحمه الله مُعَلِّقًا علىٰ هذا الحديث: «لِيُشهد الجميعَ أن الرَّبَّ الذي أرسله ودعا إليه واستشهده هو الذي فوق سماواته علىٰ عرشه»[(٢)].

٢- ما في الصَّحيحين في رفعه ﷺ يديه إلىٰ السماء قائلًا: «**اللهم اسقنا**»[(٣)]. وهكذا رفعه يديه في الاستسقاء وغير ذلك.

ثالثًا: ومن أدلة السُّنَّة التقريريَّة وأشهرها:

ما رواه معاوية بن الحَكَم السُّلَمِي رضي الله عنه قال: «كانت لي جاريةٌ تَرْعَىٰ غَنَمًا قِبَلَ أُحُدٍ والجوَّانيَّة، فاطَّلَعْتُ ذات يومٍ فإذا بالذئب قد ذهب بشاةٍ مِن غَنَمِهَا، وأنا رجلٌ من بني آدم، آسَفُ كما يَأْسَفُونَ لكني صَكَكْتُهَا، فأتيتُ رسول الله ﷺ فعظَّم ذلك عليَّ، قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: «**ائتني بها**»، فأتيتُه بها، فقال لها: «**أين الله؟**». قالت: في السماء، قال: «**ومَن أنا؟**». قالت: رسول الله، قال: «**أَعْتِقها؛ فإنَّها مؤمنة**»[(٤)].

وقد تقدم ذكر موقف المعطلة عمومًا من نصوص السنة ورفضهم الاحتجاج بها بزعم أنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يُحتج بها في باب الاعتقاد، مع وصفهم لها بأنها أحاديث التشبيه كقول الغزالي: «وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة»[(٥)]. وأحاديث التشبيه يقصد بها أحاديث الصفات، والحديث كلام

(١) أخرجه مسلم (١٢١٨).

(٢) إعلام المُوقعين (٢/ ٣١٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٠١٣)، ومسلم (٨٩٥).

(٤) أخرجه مسلم برقم (٥٣٧).

(٥) انظر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص١١٦).

المصطفىٰ ﷺ كيف يُنبز بهذا الوصف الذي ينفر السامع؟ ثم كيف تحكم عليها هكذا أنها غير صحيحة؟ ولا يتوهم السامع أن معنىٰ أكثرها غير صحيحة أنها ضعيفة أو موضوعة، بل يقصدون بها أنها أخبار آحاد وعنده أن أخبار الآحاد لا صحة لها.

فشتان بين من يُعَظِّمُ السنة ويوقرها ويحتج بها ويصدرها ويستدل بها، وبين من لا يُقيم لها وزنًا أو اعتبارًا، بل ويتهكم بنصوصها وينفر منها بألقاب وأسماء تجعل السامع ينفر منها، بل ويقدم عليها زبالة الأفكار وأقوال من لم يعرف الله عَزَّوَجَلَّ حق المعرفة.

المواقف من صفة العلو وموقفهم من النصوص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد افترق الناس في هذا المقام أربع فرق:

القول الأول:

القائل: الجهمية النفاة.

قولهم: يقولون: ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت. لا يقولون بعلوه ولا بفوقيته.

موقفهم من النصوص: لم يتبعوا شيئًا من النصوص، بل خالفوها كلها فليس لهم متمسك في النصوص، بل الجميع عندهم متأول أو مفوض. وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص، كالخوارج والشيعة والقدرية والرافضة والمرجئة وغيرهم؛ إلا الجهمية فإنهم ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي»[(١)].

القول الثاني:

القائل: النجارية وكثير من الجهمية.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٢٢٦-٢٣١) بتصرف.

قولهم: هم علىٰ قسمين:

١ - عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون: إنه بذاته في كل مكان.

٢ - أهل الوحدة يقولون: إنه عين وجود المخلوقات كما يقوله القائلون بأن الوجود واحد ومن يكون قوله مركبًا من الحلول والاتحاد.

موقفهم من النصوص: هم يحتجون بنصوص «المعية والقرب»، ويتأولون نصوص «العلو والاستواء» فهم تركوا النصوص الكثيرة المحكمة المبينة وتعلقوا بنصوص قليلة اشتبهت عليهم معانيها.

القول الثالث:

القائل: هذا قول جماعة من أهل الكلام والتصوف كأبي معاذ التومني[(١)]، وزهير الأثري[(٢)]، وأصحابهما[(٣)]، وهو موجود في كلام السالمية[(٤)]، كأبي طالب المكي[(٥)] وأتباعه كأبي الحكم برجان[(١)] وأمثاله ما يشير إلىٰ نحو هذا. كما يوجد في

---

(١) أبو معاذ التومني من أئمة المرجئة ورأس فرقة التومنية منها. انظر ترجمته ومذهبه في مقالات الأشعري (١/ ٢٠٤، ٣٢٦)، (٢/ ٢٣٢)، والملل والنحل (١/ ١٢٨).

(٢) زهير الأثري، لم أقف علىٰ ترجمته، وقد تكلم الأشعري عن آرائه بالتفصيل في المقالات (١/ ٣٢٦).

(٣) انظر نقض تأسيس الجهمية (١/ ٦)، والفتاوىٰ (٢/ ٢٩٩)، ومقالات الإسلاميين (١/ ٣٢٦).

(٤) هم أتباع أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم المتوفىٰ سنة (٢٩٧هـ) وابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم المتوفىٰ سنة (٣٥٠هـ)، وقد تتلمذ أحمد بن محمد بن سالم علىٰ سهل بن عبد الله التستري، ويجمع السالمية بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلىٰ التشبيه ونزعة صوفية اتحادية.

انظر شذرات الذهب (٣/ ٣٦)، وطبقات الصوفية (ص٤١٤-٤١٦)، والفَرْق بين الفِرَق (ص١٥٧-٢٠٢).

(٥) أبو طالب، محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي، صوفي نشأ واشتهر بمكة، وهو صاحب كتاب قوت القلوب في التصوف، وهو من أكبر رجال السالمية، قال عنه الخطيب البغدادي: (ذكر فيه أشياء مستشنعة في الصفات)، توفي سنة (٣٨٦هـ).

=

كلامهم ما يناقض هذا[٢].

قولهم: إن الله بذاته فوق العرش وهو بذاته في كل مكان.

فهم يقولون بأن الله في كل مكان، وأنه مع ذلك مستو على عرشه وأنه يُرى بالأبصار بلا كيف، وأنه موجود الذات بكل مكان، وأنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول ولا المماسة، ويزعمون أنه يجئ يوم القيامة كما قال تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر ٢٢]، وقولهم هذا يشبه قول بعض مثبتة الجسم الذين يقولون إنه لا نهاية له[٣].

والفرق بين هذا القول وقول الجهمية بأن الله في كل مكان: هو أن هؤلاء يثبتون العلو ونوعًا من الحلول، أما الجهمية فلا يثبتون العلو علىٰ مقصود هؤلاء من الاستواء علىٰ العرش والمباينة.

ويزعم أصحاب هذا القول أنهم بقولهم هذا قد اتبعوا النصوص كلها سواء كانت نصوص علو أو معية أو قرب.

موقفهم من نصوص الصفات: يقولون: نحن نقر بهذه النصوص، ولا نصرف واحدًا منها عن ظاهره.

وهذا الصنف الثالث وإن كان أقرب إلىٰ التمسك بالنصوص وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين، فإن الأول لم يتبع شيئًا من النصوص، بل خالفها

= انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣/ ٨٩)، وميزان الاعتدال (٣/ ٦٥٥)، ولسان الميزان (٥/ ٣٠٠).

(١) أبو الحكم، عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي، متصوف، توفي سنة (٥٣٦هـ) بمراكش. انظر ترجمته في لسان الميزان (٤/ ١٣-١٤)، فوات الوفيات (١/ ٥٦٩)، الإعلام (٤/ ١٢٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٢٩٩).

(٣) نقض تأسيس الجهمية (٢/ ٦).

كلها، والثاني ترك النصوص الكثيرة المحكمة المبينة وتعلق بنصوص قليلة اشتبهت عليه معانيها، وأما هذا الصنف فيقول: أنا اتبعت النصوص كلها لكنه غالط أيضًا، فكل من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فَطَرَ الله عليه عباده ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة، وهؤلاء يقولون أقوالًا متناقضة يقولون: إنه فوق العرش، ويقولون: نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف، كما يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك، فإن قالوا: إن العرش كذلك نقضوا قولهم: إنه نفسه فوق العرش، وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين كان هذا قولًا بالحلول الخالص، وقد وقع في ذلك طائفة من «الصوفية» حتىٰ صاحب «منازل السائرين» في توحيده المذكور في آخر المنازل في مثل هذا الحلول، ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هذا، سئل «الجنيد» عن التوحيد فقال: هو إفراد الحدوث عن القدم، فبين أنه لا بد للموحد من التمييز بين القديم الخالق والمحدث المخلوق فلا يختلط أحدهما بالآخر، وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارىٰ في المسيح والشيعة في أئمتها، وكثير من الحلولية والإباحية ينكر علىٰ الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرىٰ أنهم لم يكملوا معرفة الحقيقة كما كملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية».

الرد عليهم:

إنهم بقولهم هذا جمعوا بين كلام أهل السنة وكلام الجهمية، ولذلك كان قولهم ظاهر الخطأ وغاية في التناقض.

أما بيان خطئه فيكمن في أن كل من قال بأن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف

للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها مع مخالفته لما فَطَرَ الله عليه عباده، ولصريح المعقول وللأدلة الكثيرة، فالقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تنص علىٰ علو الله بذاته فوق خلقه واستوائه علىٰ عرشه وبينونته من خلقه، كما أن السنة قد تحدثت عن هذا المعنىٰ في كثير من الأحاديث، كقصة المعراج وصعود الملائكة ونزولها من عند الله، وعروج الروح إليه، واستوائه علىٰ عرشه، ونزوله إلىٰ السماء الدنيا، فكل هذه الأدلة تبين بطلان هذا القول ومخالفته.

وأما استدلال هؤلاء بنصوص المعية والقرب، فقد بينا خطأ هذا الاستدلال وبطلانه عند الرد علىٰ الأدلة السمعية لمذهب الجهمية، وقد بينا أنه ليس للمخالفين أي متمسك في جعلها لمعية الذات أو قرب الذات.

أما بيان تناقض هذا القول: فهو واضح من أقوالهم، فهم يجمعون بين أقوال متناقضة، فهم تارة يقولون إنه بذاته فوق العرش، وتارة يقولون إنه فوق العرش ونصيب العرش فيه كنصيب قلب العارف -كما يذكر ذلك أبو طالب المكي وغيره-، ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك.

فإن قالوا: إن العرش كذلك، فقد نقضوا قولهم بأنه بنفسه فوق العرش.

وإن قالوا بحلول ذاته في قلوب العارفين؛ كان ذلك قولًا بالحلول الخاص، وهذا ما وقع فيه طائفة من الصوفية ومنهم صاحب منازل السائرين»[(١)].

القول الرابع:

القائل: سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة.

قولهم: أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، أثبتوا أن الله تعالىٰ فوق سماواته، وأنه علىٰ عرشه بائن من خلقه وهم منه

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٢٢-١٣١).

بائنون، وهو أيضًا مع العباد عمومًا بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضًا قريب مجيب.

موقفهم من نصوص الصفات: يؤمنون بجميع نصوص الصفات ولا يرون أن بينها أي تعارض، فأثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريفٍ للكلم، فإجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن سار علىٰ نهجهم منعقد علىٰ إثبات علو الله واستوائه علىٰ عرشه، وقد نقل غير واحد من السلف هذا الإجماع عنهم، ومن ذلك ما رواه البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي أنه قال: «كنا -والتابعون متوافرون- نقول: إن الله -تعالىٰ ذكره- فوق عرشه، ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفاته»[(١)].

وقال أبو نصر السجزي: «فأئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وسفيان ابن عيينة، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي: متفقون علىٰ أن الله -سبحانه- بذاته فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يرىٰ يوم القيامة بالأبصار فوق

---

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٤، رقم٨٦٥). وأخرجه ابن بطة في الشرح والإبانة (ص٢٢٩). وذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتوىٰ الحموية، انظر مجموع الفتوىٰ (٥/ ٣٩)، وصحح إسناده.

وقال: وإنما قال الأوزاعي هذا بعد ظهور جهم المنكر لكون الله فوق عرشه، والنافي لصفاته، ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك. وأخرجه الذهبي في السير (٧/ ١٢٠-١٢١، ٨/ ٤٠٢). وأورده في تذكرة الحفاظ (١/ ١٧٩-١٨٠)، وفي الأربعين (ص٤٢، برقم١٣). وفي العلو (ص١٠٢)، وعزاه للبيهقي في الأسماء والصفات. وأورده ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٣١، ١٣٥) وصحح إسناده، وقال الذهبي في كتاب العرش (٢/ ٢٢٣) ورواته أئمة ثقات. وأورده ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٤٠٦).

العرش»[١].

وقال أبو نعيم الأصبهاني في عقيدته المشهورة: «وطريقتنا طريقة السلف المتبعين للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فما اعتقدوه اعتقدناه، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي تَثْبُتُ عن النبي ﷺ في العرش والاستواء عليه يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تشبيه، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستو علىٰ عرشه في سمواته من دون أرضه»[٢].

وكلام السلف من الصحابة والتابعين، من تبعهم في إثبات العلو كثير جدًّا ولا يتسع المقام ههنا لذكره.

وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الكثير من تلك النصوص الواردة عنهم، وبين إجماعهم علىٰ إثبات ذلك[٣]، وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»، وكذلك الذهبي في كتابيه «العلو» و«العرش».

أما الأدلة العقلية فهي كثيرة وسأورد ههنا ثلاثة منها:

الدليل الأول: قول الإمام أحمد رحمه الله تعالىٰ: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب علىٰ الله تعالىٰ حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟

فسيقول: نعم.

فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجًا عن نفسه؟

فإنه يصير إلىٰ ثلاثة أقوال:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: (٦/ ٢٥٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (٦/ ٢٥٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ: (٥/ ٦).

واحد منها: إِنْ زعم أن الله خلق الخلق في نفسه؛ كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم؛ كان هذا أيضًا كفرًا حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر ردئ.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم؛ رجع عن قوله كله أجمع»(١).

الدليل الثاني: قول ابن القيم: «إن كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له؛ لزمه الإقرار بمباينته لخلقه وعلوه عليهم.

فمن أقر بالرب، فإما أن يقر بأن له ذاتًا وماهية مخصوصة أو لا؟

فإن لم يقر بذلك؛ لم يقر بالرب، فإن ربًّا لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء، وإن أقر بأن له ذاتًا مخصوصة وماهية، فإما أن يقر بتعينها، أو يقول إنها غير معينة؟

فإن قيل إنها غير معينة كانت خيالًا في الذهن لا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معينًا، لا سيما وتلك الذات أولىٰ من تعيين كل معين فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، وأن يوجد لها نظير، فتعيين ذاته سبحانه واجب.

وإذا أقر بأنها معينة لا كلية، والعالم مشهود معين لا كلي؛ لزم قطعًا مباينة أحد المتعينين للآخر، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعينه.

فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلًا فيه ولا خارجًا عنه.

قيل: هذا -والله أعلم- حقيقة قولكم، وهو عين المحال، وهو تصريح منكم بأنه

---

(١) الرد علىٰ الزنادقة والجهمية (ص٩٥-٩٦).

لا ذات له ولا ماهية تخصه، فإنه لو كان له ماهية يختص بها؛ لكان تعينها لماهيته وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعيينه أمرًا عدميًّا محضًا ونفيًا صرفًا، وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجًا عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده مما به يصح علىٰ العدم المحض.

وأيضًا فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته؛ فلزم قطعًا من إثبات ذاته تعيين تلك الذات، ومن تعيينها مباينتها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها لما تقدم من تقريره»[(١)].

الدليل الثالث: أنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة؛ وُصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل؛ وُصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز؛ وُصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابلت المباينة للعالم والمداخلة له؛ وُصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عاليًا علىٰ العالم أو مسامتًا له؛ وجب أن يوصف بالعلو دون المسامتة، فضلًا عن السفول.

والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو المكانة معناه: أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه: أنه قادر علىٰ العالم، فإذا كان مباينًا للعالم كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، لا محاذيًا له ولا سافلًا عنه.

ولما كان العلو صفة كمال، وكان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عاليًا عليه، ولا يكون قط غير عالٍ عليه[(٢)].

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٧٩-٢٨٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥-٦).

وبهذه النماذج التي أوردناها عن الأدلة العقلية يتضح لنا مدىٰ دلالة المعقول الصريح علىٰ إثبات علو الله ومباينته لخلقه وكذلك مدىٰ مخالفة أقوال المعطلة والحلولية لصريح المعقول وصحيح المنقول.

الأمر الثاني: أن صفة الاستواء من الصفات الثابتة بدليل السمع.

فقوله: «**وأما الاستواء علىٰ العرش فطريق العلم به هو السمع**».

الاستواء صفة ثابتة في القرآن والسنة وقد أجمع سلف الأمة علىٰ إثباتها.

وذِكر صفة الاستواء جاء في سبعة مواضع من القرآن الكريم، كما أن السنة مليئة بالأحاديث الثابتة الصحيحة الدالة علىٰ علو الله واستوائه علىٰ عرشه.

والآيات السبع التي جاء فيه ذِكر الاستواء علىٰ العرش قد جاءت مصحوبة بما يبهر العقول من صفات الله وجلاله وكماله، وسنذكر تلك الآيات وما اقترن بها.

١- فأول سورة ذكر الله فيها صفة الاستواء حسب ترتيب المصحف سورة الأعراف، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ يُغۡشِى ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤].

فهل لأحد أن ينفي شيئًا من هذه الصفات الدالة علىٰ الجلال والكمال[(١)].

٢- والموضع الثاني في سورة يونس، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٣ إِلَيۡهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗاۖ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقًّاۚ إِنَّهُۥ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجۡزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلۡقِسۡطِۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمۡ شَرَابٞ مِّنۡ حَمِيمٖ وَعَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡفُرُونَ ٤ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: (ص١٥).

وَٱلْحِسَابَۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴿٦﴾﴾ [يونس: ٣-٦].

فهل لأحد أن ينفي شيئًا من هذه الصفات الدالة علىٰ الكمال والجلال.

٣- الموضع الثالث في سورة الرعد في قوله جل وعلا: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَاۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًاۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٢-٤].

فهل لأحد أن ينفي شيئًا من هذه الصفات الدالة علىٰ الجلال والكمال.

٤- الموضع الرابع في سوره طه قال تعالىٰ: ﴿طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴿٢﴾ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٣﴾ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ﴿٤﴾ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ﴿٦﴾ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ﴿٧﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴿٨﴾﴾ [طه: ١ إلىٰ ٨].

فهل لأحد أن ينفي شيئًا من هذه الصفات الدالة علىٰ الجلال والكمال.

٥- الموضع الخامس في سورة الفرقان في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٨﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٨-٥٩].

فهل لأحد أن ينفي شيئًا من هذه الصفات الدالة علىٰ الكمال والجلال.

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «إنه ينبغي للمؤولين أن يتأملوا هذه الآية من سورة الفرقان وهي قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ

خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٩]، ويتأملوا معها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٤]، فإن قوله في الفرقان: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ بعد قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ يدل دلالة واضحة أن الله الذي وصف نفسه بالاستواء خبير بما يصف به نفسه، ولا تخفىٰ عليه الصفة اللائقة من غيرها، ويفهم منه أن الذي ينفي عنه صفة الاستواء ليس بخبير، نعم هو -والله- ليس بخبير»(١).

٦- الموضع السادس: في سورة السجدة في قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٦﴾ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٣- ٩].

فهل لأحد أن ينفي شيئًا من هذه الصفات الدالة علىٰ الجلال وا لكمال.

٧- الموضع السابع: في سورة الحديد في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٣- ٤].

فالله سبحانه وتعالى مع استوائه علىٰ عرشه لا يخفىٰ عنه شيء من أمور مخلوقاته، فهو يعلم جميع ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وجميع ما ينزل من السماء وما يعرج فيها، فسبحان من لا يعزب عن علمه مثقال حبة من خردل لا في السماء ولا في الأرض

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: (ص٢٦).

عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم.

فالشاهد من ذكر آيات الاستواء علىٰ العرش وذكر ما اقترن بها من صفات العظمة والجلال- بيان أن هذه الصفة التي ظن الجاهلون أنها صفة نقص، ويتهجمون علىٰ رب السموات والأرض بأنه وصف نفسه بصفة نقص، ثم يسببون عن هذا أن ينفوها ويؤولوها، مع أن الله -جل وعلا- تمدح بها، وجعلها من صفات الجلال والكمال مقرونة بما يُبهر العقول من صفات الجلال والكمال، وهذا يدل علىٰ جهل وهوس من ينفي بعض صفات الله جل وعلا بالتأويل»[(١)].

والسلف يقولون إن معنىٰ هذا الاستواء الوارد في الكتاب والسنة معلوم في اللغة العربية، كما قال ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فقولهم: (الاستواء معلوم): أي أن معنىٰ الاستواء معلوم في اللغة، وهو ههنا بمعنىٰ العلو والارتفاع.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن لفظ الاستواء في كلام العرب -الذي خاطبنا الله بلغتهم وأنزل به كلامه- نوعان: مطلق، ومقيد.

فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، وهذا معناه: كمل وتم، ويقال: استوىٰ النبات، واستوىٰ الطعام.

وأما المقيد فثلاثة أضرب:

أحدها: مقيد بـ «إلىٰ»، كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١]، واستوىٰ فلان إلىٰ السطح وإلىٰ الغرفة، وقد ذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المعدىٰ بـ «إلىٰ» في موضعين من كتابه، الأول في سورة البقرة في قوله ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات: (ص١٧).

﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، والثاني في سورة فصلت ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وهذا بمعنىٰ العلو والارتفاع بإجماع السلف.

الثاني: المقيد بـ «علىٰ»، كقوله تعالىٰ ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله ﴿عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]، وهذا أيضًا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

الثالث: المقرون بـ «واو المعية» التي تعدي الفعل إلىٰ المفعول معه، نحو استوىٰ الماء والخشبة، بمعنىٰ ساواها وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم»[(١)].

ومما يؤكد أيضًا أن السلف يعلمون معنىٰ الاستواء قول ابن عبد البر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع علىٰ الشيء والاستقرار والتمكن فيه».

قال أبو عبيدة في قوله ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ قال: عَلَا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوىٰ أي انتهىٰ شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عَزَّوَجَلَّ فقال: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقال: ﴿عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ﴾، وقال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨].

وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بضبضاء قفرة ... وقد حلق النجم اليماني فاستوىٰ

وهذا لا يجوز أن يتأول فيه أحد: استولىٰ؛ لأن النجم لا يستولي.

وقد ذكر النضر بن شميل -وكان ثقة مأمونًا جليلًا في علم الديانة واللغة- قال: «حدثني الخليل -وحسبك بالخليل- قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم

---

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٦-١٢٧).

من رأيت، فإذا هو علىٰ سطح، فسلمنا فرد علينا السلام وقال لنا: استووا فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال؟ فقال لنا أعرابي إلىٰ جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، قال الخليل: هو من قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ فصعدنا إليه»(١).

وقال ابن القيم: «إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة والتفسير المقبول»(٢).

وقال أبو عمر ابن عبد البر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع علىٰ الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوىٰ: أي انتهىٰ شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد»(٣).

ولما كان هذا هو معنىٰ الاستواء في لغة العرب فقد تكلم السلف والمفسرون بهذا المعنىٰ عند تفسير هذه الآية، فقد روي عن مجاهد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ قال: علا علىٰ العرش(٤).

وقد روىٰ ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن أبي العالية في تفسير الآية السابقة الذكر قال: ارتفع(٥).

وقد روي عن الحسن البصري والربيع بن أنس مثله(٦).

وقد روىٰ اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: «سمعت غير واحد من

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣١-١٣٢).
(٢) انظر مختصر الصواعق (٢/ ١٤٥).
(٣) التمهيد (٧/ ١٣١).
(٤) انظر فتح الباري (١٣/ ٤٠٣).
(٥) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥١٩).
(٦) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥١٩).

المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾، قال: علىٰ العرش استوىٰ: ارتفع»[(١)].

وفي هذا التفسير لمعنىٰ الاستواء من قبل السلف رد علىٰ من زعم أن مذهب السلف هو التقيد باللفظ مع تفويض المعنىٰ المراد، وأنهم كانوا لا يفسرون الاستواء ولا يتكلمون فيه، فمن خلال ما تقدم من الأقوال التي نقلت عن السلف يتضح كذب هؤلاء وزيف ادعائهم.

ومما ينبغي معرفته أن السلف مع إثباتهم لمعنىٰ الاستواء واعتقادهم بأن الله مستو علىٰ عرشه ومرتفع عليه، إلا أنهم يكلون علم كيفية ذلك الاستواء إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ لأن أمره هو مما استأثر الله بعلمه. وفي ذلك يقول القرطبي: «ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوىٰ علىٰ عرشه حقيقة، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم -يعني في اللغة- والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة»[(٢)].

وقال ابن القيم: «إن العقل قد يئس من تعرف كنه صفات الله وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله. وهذا معنىٰ قول السلف (بلا كيف)، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإنه من لا تُعلم حقيقة ذاته وماهيته، كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته؟ ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك. كما أنا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر، ولا نعرف كيفيتها مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»[(٣)].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٧).

(٢) تفسير القرطبي.

(٣) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٩).

أقوال المخالفين:

الفريق الأول: نفاة الاستواء:

سبق أن ذكرنا أن المعطلة من الفلاسفة، والجهمية، والأشاعرة، والماتريدية، علىٰ الرغم من أن لكل واحد منهم منهجًا مستقلًا في مسألة الصفات يتفقون جميعًا علىٰ إنكار الصفات الاختيارية بما فيها صفة الاستواء، ويذهبون إلىٰ تأويل الآيات القرآنية الواردة في إثباتها إلىٰ ما أدت إليه عقولهم من المعاني الفاسدة التي يزعمون أن في ذلك تنزيهًا لله عن مشابهة المخلوقين.

وإن سبب ذلك التأويل الباطل هو اعتقاد هؤلاء المعطلة أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها النصوص، وذلك بسبب الشبهات الفاسدة التي شاركوا فيها إخوانهم من الفلاسفة، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر -وكان مع ذلك لا بد للنصوص من معنىٰ-؛ بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنىٰ، وهي التي يسميها هؤلاء المعطلة طريقة السلف، وبين صرف اللفظ إلىٰ معانٍ بنوع من التكلف، وهي التي يسمونها طريقة الخلف.

وبهذا يتبين لنا أن هذا الباطل الذي ذهب إليه هؤلاء المعطلة إنما هو مركب من فساد العقل والكفر بالسمع، وذلك لأنهم إنما اعتمدوا في نفي تلك الصفات علىٰ شبه عقلية ظنوها بينات وهي في الحقيقة شبهات.

وبناء علىٰ المسلك الثاني الذي سلكه هؤلاء المعطلة من تأويل تلك النصوص، فقد تعددت أقوالهم واختلفت في المعنىٰ الذي يجب أن يؤول إليه لفظ الاستواء الوارد في الآيات إلىٰ عدة أقوال منها:

القول الأول:

من هؤلاء المعطلة من يؤول معنىٰ الاستواء في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ بالاستيلاء والقهر والغلبة.

وهذا القول يذهب إليه كثير من الجهمية[١]، والمعتزلة[٢]، والحرورية[٣]، وكثير من متأخري الأشاعرة[٤]، كسيف الدين الآمدي[٥]، والغزالي[٦]، والبغدادي[٧]، وغيرهم.

وقد استدل هؤلاء المعطلة علىٰ صحة زعمهم هذا بأن تأويل الاستواء بالاستيلاء أمر مشهور في لغة العرب من ذلك:

قول الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعًا ... علىٰ عرش الملوك بغير زور

وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعىٰ لنسر كاسر

وقد ذكر أبو عمر بن عبد البر -رحمه الله تعالىٰ- أن بعضهم قد احتج بما رواه عبد الله بن داود الواسطي عن إبراهيم بن عبد الصمد عن عبد الوهاب بن مجاهد

---

(١) انظر مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٩٦)، ومختصر الصواعق (٢/ ١٤٤).
(٢) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (١/ ٧٣، ٣٥١).
(٣) انظر مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٦٦)، ومختصر الصواعق (٢/ ١٤٤).
(٤) انظر تحفة المريد علىٰ شرح جوهرة التوحيد (ص٥٤).
(٥) انظر غاية المرام (ص١٤١).
(٦) انظر الاقتصاد في الاعتقاد (ص١٠٤).
(٧) شرح الأصول الخمسة (ص٢٢٦).

عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالىٰ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾، قال: «استولىٰ علىٰ جميع بريته فلا يخلو منه مكان»[(١)].

ومن هؤلاء المعطلة من يُبقي كلمة العرش الواردة في الآية علىٰ معناها الحقيقي الثابت، ويقول إنما خصص العرش بالذكر من بين جميع المخلوقات لكونه أعظم المخلوقات وأرفعها وأوسطها فخصص بالذكر تنبيهًا علىٰ ما دونه.

ومنهم من يؤول العرش الوارد في الآية بمعنىٰ الملك[(٢)]، ويزعم أن معنىٰ الآية استولىٰ واستعلىٰ علىٰ الملك، ويقول أصحاب هذا القول: إن الله قد عبر بالعرش كناية علىٰ الملك؛ لأنه يخاطب الناس علىٰ الوجه الذي ألفوه من ملوكهم، واستقر في قلوبهم، ذلك أن العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، فجعل العرش كناية عن نفس الملك. ويستدل هؤلاء بأن هذا الأمر مشهور في اللغة، وكذلك بقوله تعالىٰ في سورة يونس ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ﴾، فقالوا: إن قوله يدبر الأمر جرىٰ مجرىٰ التفسير لقوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[(٣)].

الرد عليهم:

لقد أجمع السلف علىٰ أن هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء الجهمية، والمعتزلة، والخوارج، ومتأخرو الأشاعرة، هو تأويل باطل ترده نصوص القرآن

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣٢).

وقد أجاب ابن عبد البر علىٰ استدلالهم هذا بقوله: إن هذا الحديث منكر علىٰ ابن عباس رضي الله عنهما، ونقلته مجهولون وضعفاء، فأما عبد الله بن داود الواسطي وعبد الوهاب بن مجاهد فضعيفان، وإبراهيم بن عبد الصمد مجهول لا يُعرف، وهم لا يقبلون أخبار الآحاد العدول، فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بمثل هذا الحديث لو عقلوا وأنصفوا ا. هـ.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (ص٢٢٦)، تفسير الرازي (١٤/ ١٥)، وأصول الدين للبغدادي (ص١١٢).

(٣) تفسير الرازي (١٤/ ١١٥).

والسنة وإجماع الأمة، وهو قول لا أصل له في لغة العرب، بل هو تفسير لكلام الله بالرأي المجرد، لم يذهب إليه صاحب ولا تابع، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون قول السلف.

ولبيان فساد هذا القول علىٰ وجه التفصيل نقول:

أولًا: إنه من المعلوم أن لفظ الاستواء قد ورد في القرآن الكريم في سبعة مواضع، وهذه المواضع جميعها قد اطرد فيها لفظ الاستواء دون الاستيلاء، وكذلك الأمر بالنسبة لما ورد في السنة، فلو كان معناه استولىٰ -كما يزعم هؤلاء- لكان استعماله في أكثر موارده كذلك، فإذا جاء في موضع أو موضعين بلفظ استوىٰ حُمل علىٰ معنىٰ استولىٰ؛ لأنه المألوف المعهود.

أما أن يُؤتىٰ إلىٰ لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده علىٰ معنىٰ واحد فيدعىٰ صرفه في الجميع إلىٰ معنىٰ لم يُعهد استعماله فيه؛ فهذا أمر في غاية الفساد ولم يقصده ويفعله من قصد البيان، هذا لو لم يكن في السياق ما يأبىٰ حمله علىٰ غير معناه الذي اطرد استعماله فيه، فكيف وفي السياق ما يأبىٰ ذلك[(١)].

ثانيًا: ومما يرد هذا التأويل الباطل أن كلمة استوىٰ قد جاءت بعد «ثم» التي حقها الترتيب والمهلة، فلو كان المعنىٰ القدرة علىٰ العرش والاستيلاء عليه؛ لم يتأخر ذلك إلىٰ ما بعد خلق السموات والأرض، فإن العرش كان موجودًا قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام كما ثبت في صحيح مسلم عنه ﷺ أنه قال: «**إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه علىٰ الماء**»[(٢)].

---

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٨-١٢٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر (٨/ ٥١).

وقال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هود: ٧].

وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه علىٰ الماء، وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض**»(١).

فالآيات والحديثان يدلان دلالة واضحة علىٰ أن العرش كان موجودًا قبل خلق السموات والأرض فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستولٍ علىٰ العرش إلىٰ أن خلق السموات والأرض(٢).

ثالثًا: إن الاستيلاء -سواء كان بمعنىٰ القدرة أو القهر أو نحو ذلك- عام في المخلوقات كالربوبية والعرش -وإن كان أعظم المخلوقات-، ونسبة الربوبية إليه لا تنفي نسبتها إلىٰ غيره كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ٨٦﴾ [المؤمنون: ٨٦]، فلو كان استوىٰ بمعنىٰ استولىٰ كما هو عام في المخلوقات كلها؛ لجاز مع إضافته للعرش أن يقال: استوىٰ علىٰ السماء وعلىٰ الهواء وعلىٰ البحار والأرض، وعليها ودونها ونحوها إذ هو مستو علىٰ العرش. فلما اتفق المسلمون علىٰ أن يقال: استوىٰ علىٰ العرش، ولا يقال استوىٰ علىٰ هذه الأشياء مع أنه يقال: استولىٰ علىٰ العرش والأشياء؛ علم أن معنىٰ استوىٰ خاص بالعرش وليس عامًّا كعموم الأشياء(٣).

رابعًا: أنه إذا فسر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنىٰ الآيات كلها إلىٰ أن الله تعالىٰ أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب علىٰ العرش بعد ذلك وقهره

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣١٩١).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٤٥).
(٣) المصدر السابق (٥/ ١٤٤).

وحكم عليه! أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنىٰ وقار لله ولكلامه أن ينسب ذلك إليه وأنه أراد بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]: أي اعلموا يا عبادي أني بعد فراغي من خلق السموات والأرض غلبت عرشي وقهرته واستوليت عليه[(١)].

خامسًا: إن ما يستند إليه هؤلاء المعطلة في زعمهم هذا من قولهم: إن تفسير استوىٰ باستولىٰ أمر مشهور في اللغة، هو قول باطل مردود؛ لأنه لم يثبت عند أحد من أهل اللغة أن لفظة استوىٰ يصح استعمالها بمعنىٰ استولىٰ بل إن هذا القول منكر عند اللغويين.

فهذا ابن الأعرابي أحد علماء اللغة أتاه رجل فقال له: ما معنىٰ قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾؟ [طه: ٥] فقال: «هو كما أخبر عَزَّوَجَلَّ»، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه، إنما معناه استولىٰ، قال: «اسكت ما أنت وهذا، لا يقال استولىٰ علىٰ الشيء إلا أن يكون له مضادًّا فإذا غلب أحدهما قيل استولىٰ، أما سمعت النابغة:

إلا لمثلك أو من أنت سابقه ... سبق الجواد إذا استولىٰ علىٰ الأمد[(٢)]

«وقد سئل الخليل بن أحمد: هل وجدت في اللغة استوىٰ بمعنىٰ استولىٰ؟

فقال: (هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها).

والخليل إمام في اللغة علىٰ ما عُرف من حاله، فحينئذ حمله علىٰ ما لا نعرف في اللغة هو قول باطل»[(٣)].

وكذلك فإنه قد روي عن جماعة من أهل اللغة قالوا: لا يجوز استوىٰ بمعنىٰ

---

(١) مختصر الصواعق (٢/ ١٤٠-١٤١).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٣٩٩).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٤٤، ١٤٩).

استولىٰ إلا في حق من كان عاجزًا ثم ظهر، والله سبحانه لا يُعجزه شيء والعرش لا يغالبه في حال؛ فامتنع أن يكون بمعنىٰ استولىٰ.

وقد روي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: «استوىٰ: أقبل عليه وإن لم يكن معوجًا، ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة ٢٩]، و﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: علا، واستوىٰ الوجه: اتصل، واستوىٰ القمر: امتلأ، واستوىٰ زيد وعمرو: تشابها، واستوىٰ فعلاهما وإن لم تتشابه شخوصهما، هذا الذي نعرفه من كلام العرب»(١).

فبما تقدم من أقوال علماء اللغة يتضح لنا فساد زعم هؤلاء المعطلة وكذب ادعائهم بأن هذا القول مشهور في اللغة.

وأما ما استدل به هؤلاء من أبيات، كقول الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وقول آخر:

هما استويا بفضلهما جميعًا ... علىٰ عرش الملوك بغير زور

فهذان البيتان لم يثبت نقل صحيح علىٰ أنهما شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروهما.

قال ابن فارس: «هذان البيتان لا يُعرف قائلهما»(٢).

فهما علىٰ هذا بيتان مصنوعان، ومعلوم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ؛ لاحتاج إلىٰ صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يُعرف إسناده وقد طعن فيه أئمة اللغة.

قال أبو عمر بن عبد البر: «وأما ادعائهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوىٰ: استولىٰ، فلا معنىٰ له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة، ومعنىٰ الاستيلاء في اللغة

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٣٩٩-٤٠٠).

(٢) زاد المسير لابن الجوزي.

المغالبة، والله لا يغالبه أحد ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يُحمل علىٰ حقيقته حتىٰ تتفق الأمة أنه أريد به المجاز؛ إذ لا سبيل إلىٰ اتباع ما أُنزل إلينا من ربنا إلا علىٰ ذلك، وإنما يوجه كلام الله إلىٰ الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات، وجل الله عَزَّوَجَلَّ أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطبتها، مما يصح معناه عند السامعين، والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع علىٰ الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالىٰ ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال: وتقول العرب استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوىٰ: أي انتهىٰ شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد»[(١)].

وأما ما استدل به المعطلة من قول ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا فقد بين ابن عبد البر أنه مكذوب علىٰ ابن عباس ورواته مجهولون وضعفاء كما تقدم ذكره.

القول الثاني:

إن معنىٰ استوىٰ: أقبل علىٰ خلق العرش وعمد إلىٰ خلقه كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: ١١]، أي عمد إلىٰ خلق السماء.

وهذا هو قول بعض الجهمية[(٢)]، وإليه ذهب الفراء، والأشعري، وابن الضرير، واختاره الثعلبي[(٣)].

الرد عليهم:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا الوجه من أضعف الوجوه، فإنه قد أخبر أن

(١) التمهيد (٧/ ١٣١).

(٢) مختصر الصواعق (٢/ ١٢٦).

(٣) انظر الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/ ٨-٩).

العرش علىٰ الماء قبل خلق السموات والأرض.

وكذلك ثبت في صحيح البخاري عن عمران عن النبي ﷺ أنه قال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه علىٰ الماء...**» فإذا كان العرش مخلوقًا قبل خلق السموات والأرض، فكيف يكون استواؤه عمده إلىٰ خلقه له؟!

هذا لو كان يُعرف في اللغة أن استوىٰ علىٰ كذا، بمعنىٰ أنه عمد إلىٰ فعله، فكيف إذا كان لا يعرف قط في اللغة لا حقيقة ولا مجازًا ولا في نظم ولا في نثر.

ومن قال استوىٰ بمعنىٰ عمد ذكره في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]؛ لأنه عدىٰ بحرف الغاية، كما يقال: عمدت إلىٰ كذا وقصدت إلىٰ كذا، ولا يقال عمدت علىٰ كذا ولا قصدت عليه، مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يُعرف في اللغة أيضًا ولا هو قول أحد من مفسري السلف، بل المفسرون من السلف بخلاف ذلك»[(١)].

وقال ابن القيم رحمه الله تعالىٰ: «إن قولهم هذا يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السموات والأرض، وهذا بخلاف إجماع الأمة، وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة، وإن ادعىٰ بعض الجهمية المتأخرين أنه خُلق بعد خلق السموات والأرض وادعىٰ الإجماع علىٰ ذلك، وليس العجيب من جهله، بل من إقدامه علىٰ حكاية الإجماع علىٰ ما لم يقله مسلم»[(٢)].

القول الثالث:

إن استوىٰ بمعنىٰ علا في هذه الآية، ولكن ليس المراد علو المسافة والمكان، وإنما المراد علو المكانة والقهر، وقد ذهب إلىٰ هذا القول جماعة من الأشاعرة منهم

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٢٠-٥٢١).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٤٣).

أبو بكر بن فورك[(١)]، وهم بهذا القول جعلوا الاستواء صفة ذات وليست صفة فعل.

الرد عليهم:

أن الآيات والأحاديث قد أثبتت استواء الله علىٰ العرش حقيقة، ولو كان معنىٰ الاستواء ههنا المراد به علو المكانة فإن الله لم يزل متعاليًا علىٰ الأشياء قبل خلق العرش، فلما أضاف الاستواء علىٰ العرش؛ فيجب علىٰ ذلك أن يكون لهذا التخصيص فائدة[(٢)].

القول الرابع:

وهو قول من يثبت الاستواء علىٰ أنه صفة للعرش وليس صفة لله تعالىٰ.

وأصحاب هذا القول يقولون: إن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش بمعنىٰ أنه يحدث في العرش قربًا فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم به -أي بالله- فعل اختياري.

وهذا القول هو ما يقول به ابن كلاب، والأشعري[(٣)]، وأئمة أصحابه المتقدمين كالباقلاني وغيره، وهو أيضًا قول القلانسي، ومن وافق هؤلاء من أتباع الأئمة وغيرهم من أصحاب الإمام أحمد كالقاضي أبي يعلىٰ وابن الزاغوني وابن عقيل في كثير من أقواله[(٤)].

---

(١) كتاب مشكل الحديث لابن فورك (ص١٩٣)، والأسماء والصفات للبيهقي (ص٥١٨).

(٢) المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلىٰ (ص٥٤).

(٣) هذا القول لأبي الحسن الأشعري قاله عندما كان علىٰ قول ابن كلاب من نفي الأفعال الاختيارية عن الله تعالىٰ.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٨٦، ٤٣٧، ٤٦٦)، (١٦/ ٣٩٣).
الأسماء والصفات (٥١٧).
اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٦٤، ٦٥).

والسبب الذي جعل هؤلاء القوم يمنعون جعل الاستواء صفة لله تعالىٰ: هو قولهم بنفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته ﷻ؛ ولذلك يجعلون أفعاله اللازمة لذاته -كالنزول والاستواء- كأفعاله المتعدية -كالخلق والإحسان-، وقولهم في نفي الأفعال الاختيارية راجع إلىٰ قولهم في صفات الله.

وهم يقولون: «إن الله هو الموصوف بالصفات، لكن ليست الصفات أعراضًا؛ إذ هي قديمة أزلية»[(١)].

وحجتهم في منع قيام الحوادث بذات الله تعالىٰ أنهم يقولون: «إن كل ما صح قيامه بالباري تعالىٰ فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثًا، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية من صفة الكمال، والخالي من الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص علىٰ الله محال بإجماع الأمة.

وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن إجماع الأمة علىٰ أن صفات الباري بأسرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وهو أمر غير جائز»[(٢)].

الرد عليهم:

لقد اعتمد أصحاب هذا القول في منعهم كون الاستواء صفة لله تعالىٰ علىٰ حجة منع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ، وهي حجة واهية، وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن المقدمة التي اعتمد عليها هؤلاء، وهي قولهم: إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص. فيقال لهم: معلوم أن الحوادث المتعاقبة

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٦).

(٢) انظر كتاب ابن تيمية السلفي (ص١٣٠).

لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلىٰ هذا فالخلو عنه في الأزل لا يكون خلوًّا عما يمكن الاتصاف به في الأزل.

ثم إنه لم يثبت امتناع ما ذكر من النقص بدليل عقلي ولا بنص من كتاب ولا سنة، بل بما ادعوه من إجماع، وإذًا فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسألة النزاع.

وقولهم بإجماع الأمة علىٰ أن صفاته صفات كمال، فإن قصد بذلك صفاته اللازمة؛ لم يكن في هذا حجة لهم، وإن قصد بذلك ما يحدث بمشيئته وقدرته؛ لم يكن هذا إجماعًا فإن أهل الكلام يقولون: إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفًا.

ثم إن هذا الإجماع الذي ادعوه حجة عليهم فإنا إذا عرضنا علىٰ العقول موجودين: أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلامًا وفعلًا، والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائنًا عنه؛ لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني.

وكذلك إذا عرضنا علىٰ العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقًا، أحدُهما يقدر علىٰ الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل، فنفسُ ما به يُعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال، به يُعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به والتي يفعل بها المفعولات المباينة له صفات كمال»[(١)].

وكذلك مما يُرد به علىٰ هذا القول ما قاله ابن القيم: «إنه لو كان الاستواء عائدًا علىٰ العرش؛ لكانت القراءة برفع العرش، ولم تكن بخفضه، فلما كانت بخفض

---

(١) الموافقة بين صريح العقل وصحيح النقل (٢/ ٧٣-١٧٥)، ط: دار الكتب.

العرش؛ دل علىٰ أن الاستواء عائد إلىٰ الله تعالىٰ»[(١)].

الفريق الثاني: القول بالتفويض:

ويذهب أصحاب هذا القول إلىٰ إثبات لفظ الاستواء فقط مع التوقف في المعنىٰ المراد، فهم يقولون: إن الاستواء ثابت في القرآن حيث إنه قد ورد في سبع آيات، وكذلك قد وردت به الأخبار الصحيحة وقبوله من جهة التوقف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية غير جائز وهو استواء لا نعلمه[(٢)].

وقد ذهب إلىٰ هذا القول البيهقي في كتابه الاعتقاد[(٣)]، وهو أحد قولي الرازي[(٤)].

وهؤلاء في الحقيقة ينفون صفة الاستواء ولكن يتوقفون في المعنىٰ الذي علىٰ زعمهم يجب تأويل اللفظ إليه.

وقد زعم كثير من الأشاعرة أن القول بالتفويض هو قول السلف[(٥)].

ويستدلون علىٰ نسبة هذا القول إلىٰ السلف بعبارات نُقلت عن السلف ظنوا أنها ترمي إلىٰ القول بالتفويض كقول الأوزاعي: «كنا -والتابعون متوافرون- نقول: إن الله -تعالىٰ ذكره- فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا».

وقول ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب».

---

(١) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٦٤-٦٥).

(٢) الاعتقاد للبيهقي (ص١١٥).

(٣) المصدر السابق.

(٤) تلخيص المحصل (ص١١٤).

(٥) الاعتقاد للبيهقي (ص١١٧)، الإتقان في علوم القرآن (٢/ ٦)، مناهل العرفان (٢/ ١٨٣-١٨٣)، تحفة المريد (ص٩١-٩٢)، شرح الخريدة البهية (ص٧٥)، الأسماء والصفات (ص٥١٧).

والقول بالتفويض هو مقصود هؤلاء القوم في قولهم: (إن طريقة السلف أسلم)، حيث إنهم ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨].

الرد عليهم:

معلوم أن نسبة هذا القول إلىٰ السلف إنما هي محض كذب وافتراء، ومن نسب هذا القول إلىٰ السلف فإنما هو جاهل بطريقة السلف الذين لم يقولوا بهذا القول، ولم يرد عن واحد منهم أنه فوض معنىٰ الاستواء، بل إن الوارد عنهم جميعًا أنهم يفسرون الاستواء بالمعنىٰ المراد وهو العلو والارتفاع علىٰ العرش ويؤمنون بأن الله مستو علىٰ العرش حقيقة.

قال شيخ الإسلام: «وهذا القول علىٰ الإطلاق كذب صريح علىٰ السلف، أما في كثير من الصفات فقطعًا مثل أن الله فوق العرش؛ فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة، وأنهم ما قصدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك»(١).

وقال في موضع آخر: «وقد فسر الإمام أحمد النصوص التي نسميها متشابهات فبين معانيها آية آية، وحديثًا حديثًا ولم يتوقف فيها هو والأئمة قبله مما يدل علىٰ أن التوقف عن بيان معاني آيات الصفات وصرف الألفاظ عن ظواهرها لم يكن مذهبًا لأهل السنة وهم أعرف بمذهب السلف، وإنما مذهب السلف إجراء معاني آيات الصفات علىٰ ظاهرها بإثبات الصفات له حقيقة، وعندهم قراءة الآية والحديث

---

(١) الفتوىٰ الحموية (ص٦٤).

تفسيرها وتمر كما جاءت دالة علىٰ المعاني لا تحرف ولا يلحد فيها»[١].

ويقول ابن القيم رحمه الله تعالىٰ: «تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون علىٰ إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، أعني فهم أصل المعنىٰ لا فهم الكنه والكيفية»[٢].

وأما بالنسبة إلىٰ ما استدل به أصحاب هذا القول علىٰ أن القول بالتفويض هو مذهب السلف وذكرهم لقول الإمام مالك: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»، فليس المراد ههنا تفويض معنىٰ الاستواء ولا نفي حقيقة الصفة، ولو كان المراد الإيمان بمجرد اللفظ من غير فهم علىٰ ما يليق بالله لما قال: «الكيف مجهول»؛ لأنه لا يحتاج إلىٰ نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنىٰ[٣].

والاستواء علىٰ هذا المعنىٰ لا يكون معلومًا بل هو مجهول بمنزلة حروف المعجم، لكن الأمر علىٰ عكس ذلك، فنفىٰ علم الكيفية؛ لأنه أثبت الصفة، وأراد بقوله: «الاستواء معلوم»: معناه في اللغة التي نزل بها القرآن، فعلىٰ هذا يكون معلومًا في القرآن.

ومعلوم أن ادعاء هؤلاء أن مذهب السلف إنما هو القول بالتفويض سببه اعتقاد هؤلاء أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر -كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنىٰ-؛ فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنىٰ، وبين صرف اللفظ إلىٰ معانٍ بنوع من التكلف.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٤١٤).

(٢) مختصر الصواعق (١/ ١٥).

(٣) الفتوىٰ الحموية (ص٢٥).

وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كالبيهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقًا، بل غالبًا ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلىٰ التأويل وترك القول بالتفويض.

الفريق الثالث: قول المشبهة.

والمقصود بهم الهشامية[(١)] من الروافض، والكرامية[(٢)]، وغيرهم.

وهؤلاء يثبتون استواء الله وارتفاعه فوق عرشه، إلا أنهم تعمقوا في الكلام علىٰ كيفية ذلك الاستواء.

فالهشامية مثلًا يقولون: إن الله تعالىٰ مماس لعرشه لا يفضل منه شيء في العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه[(٣)].

وأما الكرامية فقد تعددت أقوالهم في كيفية استوائه:

فمنهم من يقول: إنه علىٰ بعض أجزاء العرش.

ومنهم من يقول: إن العرش مكان له وإن العرش امتلأ به.

ومنهم من يقول: إنه لو خلق بإزاء العرش عروشًا موازية لعرشه؛ لصارت العروش كلها مكانًا له لأنه أكبر منها كلها.

ومنهم من يقول: إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولًا

---

(١) هم أصحاب هشام بن عبد الحكم الرافضي من الإمامية، وتنسب إليه وإلىٰ هشام بن سالم الجواليقي أحيانًا، من الإمامية المشبهة.
انظر المقالات (١/ ٣١-٣٤)، الملل والنحل (١/ ١٤٤-١٤٧).

(٢) هم أصحاب محمد بن كرام وهم طوائف يبلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست هي: العابدية، والنونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية، وأقربهم الهيصمية.
انظر الملل والنحل (١/ ١٤٤-١٤٧).

(٣) الملل والنحل (٢/ ٢٢).

بالجواهر لاتصلت به[(١)].

وقول هؤلاء المشبهة إنما هو نتيجة لازمة لأقوالهم في صفات الله وكلامهم في ذاته.

فالهشامية يقولون: «إن الله جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء».

ونقل عنهم أنهم قالوا: إنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وإن له مكانًا مخصوصًا ووجهة مخصوصة وإنه يتحرك وحركته فعله، وليست من مكان إلىٰ مكان وهو متناه بالذات غير متناه بالقدرة، وإنه مماس لعرشه ولا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عن العرش شيء منه»[(٢)].

وأما الكرامية فيقول ابن كرام: «إن معبوده مستقر علىٰ العرش استقرارًا، وإنه بجهة فوق ذاتًا، وإنه أحدي الذات أحدي الجوهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا».

ولهم في معنىٰ العظم خلاف فقال بعضهم: «إنه مع وحدته علىٰ جميع أجزاء العرش والعرش تحته وهو فوقه كله علىٰ الوجه الذي هو فوق جزء منه».

وقال بعضهم: «إنه يلاقىٰ مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد، وهو يلاقىٰ جميع أجزاء العرش وهو العلي العظيم».

وقالت المهاجرية منهم: إنه لا يزيد علىٰ عرشه في جهة المماسة ولا يفضل منه شيء علىٰ العرش، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش.

---

(١) الملل والنحل (١/ ١٤٤-١٤٧).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٢٢).

وصار المتأخرون منهم إلىٰ أنه تعالىٰ بجهة فوق وأنه محاذ للعرش»[(١)].

الرد عليهم:

هذا القول للمشبهة يتضمن حقًّا وباطلًا.

فالحق فيه هو: اعترافهم بعلو الله واستوائه علىٰ عرشه وأنه بائن من خلقه والخلق بائنون عنه.

وأما الباطل فهو: كلامهم في ذات الله والتعرض لكيفية استوائه، وهو كلام باطل وفاسد ليس لهم به دليل من القرآن أو السنة، بل هو قول علىٰ الله بغير علم فالله ﷻ لم يطلعنا علىٰ كيفية ذاته فأنَّىٰ لنا أن نعلم كيفية صفاته، وأمر الكيفية هو مما استأثر الله بعلمه قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ومما يدلنا علىٰ فساد هذا القول وعدم وجود دليل لأصحابه علىٰ ما يقولون هو اختلاف آرائهم وأقوالهم عند الحديث عن ذات الله وكيفية استوائه. فمن خلال عرض أقوالهم يتضح اختلافهم وتناقضهم، وما ذاك إلا لأنَّهم يفترون علىٰ الله الكذب، قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

والسؤال الذي ينبغي أن يوجه إلىٰ هؤلاء المشبهة في هذا المقام هو: أين الدليل من الكتاب أو السنة علىٰ ما تزعمون؟

والجواب معروف وهو أنه لا دليل لهم علىٰ ذلك لا من القرآن ولا من السنة.

ومما ينبغي معرفته أن الكلام علىٰ كيفية ذات الله أو كيفية استوائه أو غيرها من الصفات هو أمر غير جائز عند السلف ويحرم الخوض فيه، بل يبدعون السائل عن ذلك، ولذلك بدع الإمام مالك السائل الذي سأله عن كيفية استواء الباري ﷿، حيث قال له: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به

---

(١) انظر كتاب التجسيم عند المسلمين (ص٢٠٥).

واجب، وما أراك إلا رجل سوء، وأمر بإخراجه»، وما قاله الإمام مالك هو الذي جاءت به النصوص وهو الذي سار عليه السلف جميعًا.

الأمر الثالث: أنه «ليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله».

وفي المقابل لو جئت إلىٰ القوم فقلت لهم: أين دليلكم من كلام الله تعالىٰ أو من كلام رسوله ﷺ أو من المأثور عن الصحابة والتابعين أو تابعي التابعين؟ أعطونا دليلًا واحدًا يؤكد صحة ما تزعمون وما تقولون.

فليس عند القوم الذين خالفوا كلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ دليلٌ من كلام الله تعالىٰ ولا من كلام رسوله ﷺ، ولا من كلام السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين، أو من أئمة الدين المشهورين المعروفين كالأئمة الأربعة رحمهم الله تعالىٰ.

فهذا يوضح أن هؤلاء ليس لهم في هذا الميراث من نصيب، وليس لهم حظٌّ، بل ساحتهم خالية من كلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ؛ لأنهم لا يرون لهذا قيمة.

لو قُدِّرَ وقوع تعارض بين الشرع والعقل؛ لوجب تقديم الشرع لا العقل، وذلك لأمور:

١- أن العقل قد صدَّق الشرع؛ ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلومٌ أن الشرع لم يصدِّق العقل في كل ما أقرَّه أو أخبر به.

٢- أن العقل دلَّ علىٰ صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر، وعلىٰ وجوب طاعته فيما أمر.

٣- أن العقل يغلط كما يغلط الحس، بل أكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوىٰ الأحكام ويعتريه الغلط؛ فما ظنُّك بالعقل؟

٤- أن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصًا فيما يتعلَّق بالله وصفاته وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يُقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيم: «إذا تعارض العقل والنقل؛ وجب تقديم النَّقل لأن الجمعَ بين المدلولين جمعٌ بين النقيضين، وإبطالهما معًا إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلَّ علىٰ صحَّة السَّمع، ووجوب قبول ما أخبر الرسول، فلو أبطلنا النَّقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته؛ لم يصح أن يكون معارضًا للنقل لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدَّليل».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن تأويلات المعطلة: «وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا أن الأنبياء لم يُريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ علىٰ ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلىٰ الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب علىٰ من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء علىٰ العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان علىٰ ظهور الفلك والأنعام، كقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ١٢ لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٢- ١٣]، فيتخيل أنه إذا كان مستويًا علىٰ العرش كان محتاجًا إليه كحاجة المستوي علىٰ الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدَّابة لخر المستوي عليها.

(١) درء تعارض العقل والنقل: (١/ ١١).

فقياس هذا أنه لو عُدِمَ العرش لسقط الرب تبارك وتعالىٰ، ثم يريد -بزعمه- أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار.

ولا يعلم أن مسمىٰ «القعود» و«الاستقرار» يُقال فيه ما يُقال في مسمىٰ «الاستواء»! فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنىٰ مستويًا ولا مستقرًا ولا قاعدًا، وإن لم يدخل في مسمىٰ ذلك، إلا ما يدخل في مسمىٰ «الاستواء» فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم.

وقد عُلم أن بين مسمىٰ «الاستواء» و«الاستقرار» و«القعود» فروقًا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره.

وكان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه علىٰ العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان علىٰ ظهور الأنعام والفلك.

وليس في اللفظ ما يدل علىٰ ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلىٰ نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم استوىٰ، كما ذكر أنه قدر فهدىٰ، وأنه بنىٰ السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسىٰ وهارون يسمع ويرىٰ، وأمثال ذلك.

فلم يذكر استواءً مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلىٰ نفسه الكريمة.

فلو قُدِّر -علىٰ وجه الفرض الممتنع- أنه هو مثل خلقه -تعالىٰ الله عن ذلك-؛ لكان استواؤه مثل استواء خلقه.

أما إذا كان هو ليس مماثلًا لخلقه، بل قد عُلم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواءً يخصه، لم يذكر استواءً يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به- فكيف يجوز أن يُتوهم أنه إذا كان

مستويًا علىٰ العرش كان محتاجًا إليه، وأنه لو سقط العرش لخرَّ من عليه؟! ﷻ عما يقول الظالمون والجاحدون علوًّا كبيرًا.

هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك علىٰ رب العالمين الغني عن الخلق. بل لو قُدِّر أن جاهلًا فهم مثل هذا، أو توهمه لبُيِّن له أن هذا لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلًا، كما لم يدل علىٰ نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه.

فلما قال ﷻ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات: ٤٧] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلىٰ زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجَبْل طين؟

ثم قد عُلم أن الله تعالىٰ خلق العالَم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلىٰ سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلىٰ أن تحمله الأرض، والسحاب أيضًا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلىٰ أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلىٰ حمل الأرض لها؛ فالعلي الأعلىٰ رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجًا إلىٰ خلقه، أو عرشه؟! أو كيف يستلزم علوه علىٰ خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟! وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنىٰ عن غيره؛ فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَىٰ.

الشـــرح

تكلم المصنف علىٰ بعض الشبه التي يوردها المعطلة الذين فهموا -خطأً- من قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وما في معناه من النصوص أنه تعالىٰ جالس علىٰ العرش، وأنه محتاج إليه، فشبهوه بإنسان جالس علىٰ سريره، محتاج إليه، فأرادوا أن يفروا من هذا التشبيه الذي وقعوا فيه لسوء فهمهم؛ فوقعوا في

التعطيل.

فقال المصنف ذاكرًا بعض ما توهمه المعطلة: «**فيتخيل أنه إذا كان مستويًا علىٰ العرش كان محتاجًا إليه كحاجة المستوي علىٰ الفلك والأنعام، فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدَّابة لخرَّ المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عُدِمَ العرش لسقط الرب تبارك وتعالىٰ، ثم يريد -بزعمه- أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار**».

ورد المصنف علىٰ هذه الشبهة بعدة ردود:

أولًا: أن ما زعمه هذا المعطل من إعطاء لوازم المخلوق للخالق «**كان هذا الخطأ من خطئه في مفهوم استوائه علىٰ العرش، حيث ظن أنه مثل استواء الإنسان علىٰ ظهور الأنعام والفلك**».

أي أنه أُتِيَ من جهة فهمه لا من جهة ما دل عليه النص، حيث فهم أن استواء الله كاستواء الإنسان الذي من طبيعته أنه يحتاج إلىٰ ذلك الشيء الذي يحمله، سواء كان علىٰ ظهر دابة أو علىٰ ظهر سفينة أو غير ذلك من الأشياء التي يُستوىٰ عليها، وذلك ما يطلق عليه ويصطلح عليه بما يسمىٰ قانون الجاذبية؛ حيث عُرِفَ أنَّ هناك قوَّة جذبٍ للأرض تجذب الأجسام نحوها، وعُرِفَ أن هذه الجاذبية للأرض تكون إلىٰ حد معين في الغلاف الجوي للأرض، وبعد هذه المسافة تتلاشىٰ هذه القوة الجاذبة.

فهذا المعطل وقع في التشبيه أولًا، قال المصنف: «**هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوَّز ذلك علىٰ رب العالمين الغني عن الخلق**».

ومثل هذا الكلام ما كان ليصدر من شخص يزعم أنه عالم يتكلم في المسائل الإلهية، وقال المصنف: «**بل لو قُدِّر أن جاهلًا فهم مثل هذا، أو توهمه لبُيِّن له أن هذا**

لا يجوز، وأنه لم يدل اللفظ عليه أصلًا، كما لم يدل علىٰ نظائره في سائر ما وصف به الرب نفسه». فهذا الكلام لو صَدَرَ من جاهل لَعَلِمَ وفَهِمَ أن قولًا مثل هذا لا يجوز في حق الله، ولوضح له أن اللفظ لا يدل علىٰ هذا المعنىٰ لا في هذه الصفة ولا في نظائرها من سائر الصفات الواردة في نصوص القرآن والسنة.

وقال المصنف «فلو قُدِّر -علىٰ وجه الفرض الممتنع- أنه هو مثل خلقه -تعالىٰ الله عن ذلك-؛ لكان استواؤه مثل استواء خلقه».

أي أن هذا الفهم الفاسد لا يقوم إلا علىٰ افتراض ممتنع، هو أن الله هو مثل خلقه، وبالتالي يكون استواؤه مثل استواء خلقه؛ «أما إذا كان هو ليس مماثلًا لخلقه»؛ فيجب علىٰ ذلك أن نثبت له استواءً يختص به ويليق بجلاله لا يشبه فيه أحدًا من خلقه.

وقوله: «ثم يريد -بزعمه- أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار».

أي أراد هذا المعطل أن ينفر من إثبات صفة الاستواء باستعمال لفظ القعود والاستقرار، قصدًا منه في تنفير السامع من إثبات الصفة.

فقال المصنف معلقًا علىٰ هذا الاستعمال: «ولا يعلم أن مسمىٰ «القعود» و«الاستقرار»، يُقال فيه ما يُقال في مسمىٰ «الاستواء»! فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنىٰ مستويًا ولا مستقرًا ولا قاعدًا، وإن لم يدخل في مسمىٰ ذلك، إلا ما يدخل في مسمىٰ «الاستواء»، فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكُّم».

أي لو سلم للخصم استعمال هذه الألفاظ -جدلًا- مكان لفظ الاستواء، فإن كان الخصم يعني بذلك أن الله في ذلك سيكون محتاجًا للعرش وأنه محمول عليه؛

فلا فرق إذًا بين استعمال هذه الألفاظ الثلاثة من جهة رفض المعنىٰ الذي عناه هذا الخصم، وإن كان لم يعن الاحتياج والافتقار، وأن المقصود إثبات استواء يليق بجلاله؛ فهكذا الشأن في استعمال لفظ الاستقرار والقعود إذا قصد به المعنىٰ الحق، وعليه فإن إثبات أحد هذه الألفاظ ونفي الآخر يعد تحكمًا.

وقال المصنف: «**وقد عُلم أن بين مسمىٰ «الاستواء» و«الاستقرار» و«القعود» فروقًا معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره**».

يشير المصنف إلىٰ أن هناك فروقًا معروفة في اللغة بين مسمىٰ «الاستواء» ومسمىٰ «الاستقرار» ومسمىٰ «القعود»، ومع أن هذه الفروق ليست من مقصود المصنف بيانها إلا أن الشرح يقتضي الحديث عن هذه الألفاظ الثلاثة واستعمالاتها.

فالاستواء في اللغة فسر بعدة معانٍ تعود إلىٰ الاستعمال الذي ورد فيه هذا اللفظ كما تقدم ذكره من أن لفظ الاستواء يرد مطلقًا ويرد مقيدًا.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله بلغتهم وأنزل به كلامه نوعان: مطلق، ومقيد.

فالمطلق: ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، وهذا معناه: كمل وتم، ويقال: استوىٰ النبات، واستوىٰ الطعام.

وأما المقيد فثلاثة أضرب:

أحدها: مقيد بـ «إلىٰ» كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١]، واستوىٰ فلان إلىٰ السطح وإلىٰ الغرفة، وقد ذكر الله سُبۡحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المعدىٰ بـ «إلىٰ» في موضعين من كتابه، الأول في سورة البقرة في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، والثاني في سورة فصلت: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: ١١]، وهذا بمعنىٰ العلو والارتفاع بإجماع السلف.

الثاني: المقيد بـ «علىٰ» كقوله تعالىٰ: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح ٢٩]، وهذا أيضًا معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

الثالث: المقرون بـ «واو المعية» التي تعدىٰ الفعل إلىٰ المفعول معه، نحو استوىٰ الماء والخشبة، بمعنىٰ ساواها وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم»(١).

قال أبو عبيدة في قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ قال: علا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوىٰ أي انتهىٰ شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عَزَّوَجَلَّ فقال: ﴿لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقال: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨].

وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بضبضاء قفرة ... وقد حلق النجم اليماني فاستوىٰ

وقد ذكر النضر بن شميل -وكان ثقة مأمونًا جليلًا في علم الديانة واللغة- قال: «حدثني الخليل -وحسبك بالخليل- قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو علىٰ سطح، فسلمنا فرد علينا السلام وقال لنا: استووا فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال؟ فقال لنا أعرابي إلىٰ جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، قال الخليل: هو من قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت ١١]، فصعدنا إليه»(٢).

وقال ابن القيم: «إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع كما نص عليه

---

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٢٦-١٢٧).
(٢) التمهيد (٧/ ١٣١-١٣٢).

جميع أهل اللغة والتفسير المقبول»[(١)].

ولما كان هذا هو معنىٰ الاستواء في لغة العرب فقد تكلم السلف والمفسرون بهذا المعنىٰ عند تفسير هذه الآية، فقد روي عن مجاهد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: علا علىٰ العرش[(٢)].

وقد روىٰ ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن أبي العالية في تفسير الآية سابقة الذكر، قال: ارتفع[(٣)].

وقد روي عن الحسن البصري والربيع بن أنس مثله[(٤)].

وقد روىٰ اللالكائي بسنده عن بشر بن عمر قال: «سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، قال: علىٰ العرش استوىٰ: ارتفع»[(٥)].

ولفظ الاستقرار فيه معنىٰ الثبات وهو خلاف الاضطراب، وقد استُعمل هذا اللفظ في تفسير معنىٰ الاستواء كما نقله ابن القيم من كلام أبي عبيدة حيث قال: «قال أبو عبيدة في قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ﴾ قال: علا، قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوىٰ أي انتهىٰ شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد، والاستواء الاستقرار في العلو».

وقال أبو عمر ابن عبد البر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع علىٰ الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالىٰ:

---

(١) انظر مختصر الصواعق (٢/ ١٤٥).

(٢) انظر فتح الباري (١٣/ ٤٠٣).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥١٩).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥١٩).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٧).

﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ قال: وتقول العرب استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوىٰ: أي انتهىٰ شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد»[(١)]. وبهذه النقول يتضح أن معنىٰ الاستقرار داخلٌ في تفسير الاستواء.

والقعود: هو خلاف القيام.

«وقال الفراء: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ أي: صعد[(٢)]، قاله ابن عباس، وهو كقولك: الرجل كان قاعدًا ثم استوىٰ قائمًا»[(٣)].

وقد ورد لفظ القعود نصًّا في حديث عمر قال: «**أتت النبي ﷺ امرأة فقالت: ادعُ الله أن يدخلني الجنة. فعظم الرب، فقال: «إن كرسيه فوق السموات، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه إلا أربعة أصابع**»[(٤)].

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣١).

(٢) في (ب) (قعد).

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣١٠).

وذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٢٦٤)، وقال: قلت: مراد الفراء اعتدال القائم والقاعد في صعوده عن الأرض.

(٤) أخرجه الدارمي في الرد علىٰ المريسي (ص٧٤)، مرسلًا. وابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٥١-٢٥٢، برقم٥٧٤). وعبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٣٠١، ح٥٨٥) موقوفًا من قول عمر. وابن جرير في تفسيره (٣/ ١١) من طريق عبد الله بن أبي الزناد، قال: ثنا يحيىٰ بن أبي بكير، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة الهمداني، عن عمر.

وقد أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد (١/ ٢٤٤، ٢٤٥ برقم١٥٠)، وقال: وقد روىٰ إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة أظنه عن عمر، وذكره. وقال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، قال: حدثنا يحيىٰ بن أبي بكير، قال: ثنا إسرائيل، قال أبو بكر: ما أدري، الشك والظن أنه عن عمر، هو من يحيىٰ بن أبي بكير، أم من إسرائيل.

قد رواه وكيع بن الجراح مرسلًا ليس فيه ذكر عمر لا بيقين ولا ظن، وليس هذا الخبر من شرطنا؛ لأنه غير متصل الإسناد، لسنا نحتج في هذا الجنس من العلم بالمراسيل المنقطعات. اهـ. والبزار في مسنده (١/ ٤٥٧، برقم٣٢٥).

=

= وأخرجه الدارقطني في الصفات (ص٤٨) موقوفًا.

وابن بطة في الإبانة (كتاب الرد علىٰ الجهمية) (٣/ ١٧٨-١٨٠).

والخطيب في تاريخه (٨/ ٥٢) مرسلًا.

وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ٥)، وقال بعد سياقه للحديث: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ وإسناده مضطرب جدًا، وعبد الله بن خليفة ليس من الصحابة، فتارة يرويه ابن خليفة عن عمر، عن رسول الله ﷺ، وتارة يقفه علىٰ عمر، وتارة يوقف علىٰ ابن خليفة. اهـ.

وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٨٤)، وقال: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح.

وأورده ابن كثير في تفسيره (١/ ٣١٠)، وعزاه للبزار في مسنده، وعبد بن حميد، وابن جرير في تفسيرهما، والطبراني، وابن أبي عاصم في كتاب السنة لهما، والحافظ الضياء في كتاب المختارة. وقال ابن كثير: من حديث أبي إسحاق السبيعي، عن عبد الله بن خليفة وليس بذاك المشهور، وفي سماعه من عمر نظر، ثم منهم من يرويه عن عمر موقوفًا، ومنهم من يرويه عن عمر مرسلًا، ومنهم من يزيد في متنه زيادة غريبة ومنهم من يحذفها. اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: حديث عبد الله بن خليفة المشهور الذي يروىٰ عن عمر عن النبي ﷺ، وقد رواه أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في مختاره. وطائفة من أهل الحديث ترده لاضطرابه، كما فعل ذلك أبو بكر الإسماعيلي، وابن الجوزي، وغيرهم. لكن أكثر أهل السنة قبلوه. وفيه قال: إن عرشه أو كرسيه وسع السموات والأرض، وإنه يجلس عليه فما يفضل منه قدر أربعة أصابع أو فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع وإنه ليئط به أطيط الرحل الجديد براكبه. ولفظ (الأطيط) قد جاء في حديث جبير بن مطعم. الذي رواه أبو داود في السنن. وابن عساكر عمل فيه جزءًا، وجعل عمدة الطعن في ابن إسحاق. والحديث قد رواه علماء السنة كأحمد، وأبي داود، وغيرهما، وليس فيه إلا ما له شاهد من رواية أخرىٰ. ولفظ الأطيط قد جاء في غيره. وحديث ابن خليفة رواه الإمام أحمد وغيره مختصرًا، وذكر أنه حدث به وكيع. لكن كثيرًا ممن رواه رووه بقوله: إنه ما يفضل منه إلا أربعة أصابع، فجعل العرش يفضل منه أربعة أصابع. واعتقد القاضي، وابن الزاغوني، ونحوهما، صحة هذا اللفظ، فأمروه وتكلموا علىٰ معناه بأن ذلك القدر لا يحصل عليه الاستواء. وذكر عن ابن العايذ أنه قال: هو موضع جلوس محمد ﷺ. والحديث قد رواه ابن جرير الطبري في تفسيره وغيره، ولفظه وإنه ليجلس عليه، فما يفضل منه قدر أربعة أصابع بالنفي. فلو لم يكن في الحديث إلا اختلاف الروايتين -هذه تنفي ما أثبتت هذه-. ولا يمكن مع ذلك الجزم بأن رسول الله ﷺ أراد الإثبات، وأنه يفضل من العرش أربعة أصابع لا يستوي عليها الرب. وهذا معنىٰ غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات. بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب =

= وأكبر. وهذا باطل، مخالف للكتاب والسنة، وللعقل. ويقتضي أيضًا أنه إنما عرف عظمة الرب بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه. فما عظم الرب إلا بالمقايسة بمخلوق وهو أعظم من الرب. وهذا معنىٰ فاسد مخالف لما علم من الكتاب والسنة والعقل. فإن طريقة القرآن في ذلك أن يبين عظمة الرب، فإنه أعظم من كل ما يعلم عظمته. فيذكر عظمة المخلوقات ويبين أن الرب أعظم منها. كما في الحديث الآخر الذي في سنن أبي داود، والترمذي، وغيرهما (حديث الأطيط) لما قال الأعرابي: إنا نستشفع بالله عليك، ونستشفع بك علىٰ الله تعالىٰ، فسبح رسول الله ﷺ حتىٰ عرف ذلك في وجوه أصحابه ثم قال: ويحك! أتدري ما تقول؟ أتدري ما الله؟ شأن الله أعظم من ذلك. إن عرشه علىٰ سمواته هكذا -وقال بيده مثل القبة- وإنه ليئط به أطيط الرحل الجديد براكبه. فبين عظمة العرش، وأنه فوق السموات مثل القبة. ثم بين تصاغره لعظمة الله، وأنه يئط به أطيط الرحل الجديد براكبه، فهذا فيه تعظيم العرش، وفيه أن الرب أعظم من ذلك كما في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: أتعجبون من غيرة سعد! لأنا أغير منه، والله أغير مني. وقال: لا أحد أغير من الله. من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. ومثل هذا كثير. وهذا وغيره يدل علىٰ أن الصواب في روايته النفي، وأنه ذكر عظمة العرش، وأنه مع هذه العظمة فالرب مستوٍ عليه كله لا يفضل منه قدر أربعة أصابع. وهذه غاية ما يقدر به في المساحة من أعضاء الإنسان، كما يقدر في الميزان قدره فيقال: (ما في السماء قدر كف سحابًا). فإن الناس يقدرون الممسوح بالباع والذراع، وأصغر ما عندهم الكف. فإذا أرادوا نفي القليل والكثير قدروا به، فقالوا: (ما في السماء قدر كف سحابًا)، كما يقولون في النفي العام ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ و﴿مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ۝١٣﴾، ونحو ذلك. فبين الرسول ﷺ أنه لا يفضل من العرش شيء ولا هذا القدر اليسير الذي هو أيسر ما يقدر به وهو أربعة أصابع. وهذا معنىٰ صحيح موافق للغة العرب، وموافق لما دل عليه الكتاب والسنة، موافق لطريقة بيان الرسول ﷺ، له شواهد. فهو الذي يجزم بأنه في الحديث. ومن قال: (ما يفضل إلا مقدار أربعة أصابع) فما فهموا هذا المعنىٰ، فظنوا أنه استثنىٰ، فاستثنوا، فغلطوا. وإنما هو توكيد للنفي وتحقيق للنفي العام. وإلا فأي حكمة في كون العرش يبقىٰ منه قدر أربعة أصابع خالية، وتلك الأصابع أصابع من الناس، والمفهوم من هذا أصابع الإنسان. فما بال هذا القدر اليسير لم يستو الرب عليه؟ والعرش صغير في عظمة الله تعالىٰ. وقد جاء حديث رواه ابن أبي حاتم في قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لمعناه شواهد تدل علىٰ هذا فينبغي أن نعتبر الحديث، فنطابق بين الكتاب والسنة، فهذا هذا، والله أعلم. قال: حدثنا أبو زرعة، ثنا منجاب بن الحارث، أنبأ بشر بن عمارة، عن أبي روق، عن عطية العوفي، عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله ﷺ في قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، قال: «لو أن الجن والإنس والشياطين والملائكة منذ خُلِقوا إلىٰ أن فنوا صفوا صفًّا =

وقد ورد تفسير لفظ الاستواء بالقعود في كلام بعض العلماء ومن ذلك:

قال القاضي أبو يعلىٰ: «فذهب شيخنا أبو عبد الله -يعني ابن حامد- أنه نزول انتقال، وقال: لأن هذا حقيقة النزول عند العرب، وهذا نظير قوله في الاستواء، يعني قعد، وهذا علىٰ ظاهر حديث عبادة بن الصامت(١)»(٢).

فالقعود علىٰ الشيء، والاستقرار علىٰ الشيء، والاستواء علىٰ الشيء، فقد يكون قعودًا بلا استقرار والعكس كذلك. وأما الاستواء فإنه يتضمن الاستقرار، فكل استواء استقرار وليس كل استقرار استواءً.

ثانيًا: أن الله متصف بصفة الغنىٰ وهذا يعني أنه لا يحتاج لأحد من خلقه بل الخلق محتاجون مفتقرون إليه.

قال المصنف: «**بل قد عُلم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه**» فهو سبحانه الخالق للعرش وما سواه من المخلوقات، وهذه كلها جميعًا مفتقرة إليه ﷻ.

ثالثًا: أن صفة الاستواء وردت هنا مضافة إلىٰ الله، وما أضيف إليه يكون مختصًّا به لا يلزمه لوازم المخلوقين فقال: «**وليس في اللفظ ما يدل علىٰ ذلك؛ لأنه أضاف الاستواء إلىٰ نفسه الكريمة، كما أضاف إليها سائر أفعاله وصفاته، فذكر أنه خلق ثم**

= واحدًا ما أحاطوا بالله أبدًا». وهذا له شواهد، مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالىٰ ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، قال ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»، ومعلوم أن العرش لا يبلغ هذا، فإن له حملة وله حول؛ قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ﴾. اهـ. مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٤٣٤-٤٣٩). وانظر المسألة كذلك في منهاج السنة (٢/ ٦٢٨-٦٣١).

(١) يعني بحديث عبادة بن الصامت الذي فيه: ثم يعلو تبارك وتعالىٰ علىٰ كرسيه.

(٢) كتاب اختلاف الروايتين والوجهين -مسائل من أصول الديانات- (ص٥٥).

استوىٰ، كما ذكر أنه قدر فهدىٰ، وأنه بنىٰ السماء بأيد، وكما ذكر أنه مع موسىٰ وهارون يسمع ويرىٰ، وأمثال ذلك.

فلم يذكر استواءً مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته، وإنما ذكر استواءً أضافه إلىٰ نفسه الكريمة».

فالقول في إثبات الاستواء صفة لله تعالىٰ كالقول في باقي الصفات هو أن يثبت لله تعالىٰ علىٰ الوجه المختص واللائق به، ومن ذلك أن الله في استوائه كما هو الشأن في علوه لا يحتاج إلىٰ أحد من خلقه ولا يفتقر إليه، وأنه سبحانه منزه من جميع لوازم المخلوقين، ومن صفاته عَزَّوَجَلَّ اللازمة أنه متصف بصفة الغنىٰ فهو لا يحتاج إلىٰ أحد من خلقه.

فإذًا تُثبتُ ما أثبته الله لنفسه؛ لأن الله أخبر بذلك، ومع إثبات ذلك يجب أن تعتقد أن الله تعالىٰ لا يماثله ولا يساويه في ذلك أحدٌ من خلقه، مع عدم الخوض في كيفية الاستواء.

فالمقصود والمراد من نفي المماثلة أن لله خصائص، أي أمورًا يختص بها لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه.

رابعًا: قول المصنف: «**إن ما ثبت لمخلوق من الغنىٰ عن غيره؛ فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَىٰ**».

وضرب المصنف هنا مثالين:

المثال الأول: ضرب مثلًا بلفظ: (البناء) من جهة الفرق بين المخلوق والمخلوق. فقال المصنف: «**فلما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات: ٤٧] فهل يتوهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلىٰ زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجَبْل طين؟**».

أي هل يُقال عن بناء السماء إنه مثل بناء الإنسان لبيت ونحوه، باعتبار أن لفظ البناء ورد في الأمرين، فلا يُعقل أن يتوهم عاقل في السماء أن بناءها «مثل بناء الآدمي المحتاج، الذي يحتاج إلىٰ زُبُل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجَبْل طين».

المثال الثاني: قوله: «ثم قد عُلم أن الله تعالىٰ خلق العالَم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقرًا إلىٰ سافله».

وأعطىٰ أمثلة علىٰ ذلك:

المثال الأول: «فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلىٰ أن تحمله الأرض».

المثال الثاني: «والسحاب أيضًا فوق الأرض، وليس مفتقرًا إلىٰ أن تحمله».

المثال الثالث: «والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلىٰ حمل الأرض لها».

فإذا كان هذا حال المخلوق مع المخلوق «فالعلي الأعلىٰ رب كل شيء ومليكه إذا كان فوق جميع خلقه كيف يجب أن يكون محتاجًا إلىٰ خلقه، أو عرشه؟! أو كيف يستلزم علوه علىٰ خلقه هذا الافتقار وهو ليس بمستلزم في المخلوقات؟! وقد عُلم أن ما ثبت لمخلوق من الغنىٰ عن غيره؛ فالخالق سبحانه أحق به وأَوْلَىٰ».

فاستخدم المصنف هنا قياس الأولىٰ في إثبات كون اتصاف الله بصفة الاستواء لا يلزم منه الاحتياج والافتقار كما زعم المعطل، فإذا كان بعض المخلوقات كالهواء والسحاب والسموات لا تفتقر في علوها لما هو أسفل منها، فإنه من باب أولىٰ أن يكون الله في استوائه غير مفتقر لا للعرش ولا لحملته ولا إلىٰ غير ذلك من خلقه.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكذلك قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [الملك: ١٦]، من توهم أن مقتضىٰ هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات، فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء يقتضي ذلك، فإن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه؛ ولهذا يُفرَّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحَيِّز، وكون العَرَض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق، فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملًا في ذلك كله.

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة.

فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلىٰ الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن». فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالىٰ: ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ٤٨﴾ [الفرقان: ٤٨].

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلىٰ، وأنه فوق كل شيء؛ كان المفهوم من قوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾: أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء.

وكذلك الجارية لما قال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء. إنما أرادت العلو مع

عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها.

وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

وإذا قُدِّر أن «السماء» المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١]، وكما قال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وكما قال: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [التوبة: ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن كان علىٰ أعلىٰ شيء فيه».

الشـــرح

من الأمثلة التي أوردها المصنف فيما يتعلق بإجراء النصوص علىٰ ظاهرها قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [الملك: ١٦]، وقد أورد المصنف شبهة «من توهم أن مقتضىٰ هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات»، وبين أن من قال بهذا «فهو جاهل ضال بالاتفاق» فالآية لا تدل علىٰ ذلك ولا تحتمل هذا المعنىٰ.

ورد علىٰ هذا التوهم من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن حرف «في» متعلق بما قبله وما بعده، فهو بحسب المضاف والمضاف إليه.

فإن «في» يختلف معناها بحسب متعلقها، وضرب المصنف عدة أمثلة لذلك:

المثال الأول: «إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء». فإن الظرفية تقتضي هنا

أن كلا من الشمس والقمر في داخل السماء وأن السماء تحويهما.

المثال الثاني: «كون الشيء في المكان». يقتضي ظرفية المكان للشيء، أي أنه قد يتسع لغيره.

المثال الثالث: «وكون الجسم في الحَيِّز». يقتضي ظرفية الحيز للجسم مع شغل الجسم لكل ذلك المقدار من المكان، فالحيز ما شغله الجسم من الفراغ، وعلىٰ هذا فالحيز لا يسع غير الجسم المتحيز فيه.

المثال الرابع: «وكون العَرَض في الجسم». يقتضي الاتصال والظرفية، بمعنىٰ أنه قائم به.

المثال الخامس: «وكون الوجه في المرآة». لا يقتضي الظرفية، أي أن الذي يُشاهد في المرآة هو الصورة أي: صورته.

المثال السادس: «وكون الكلام في الورق». لا يقتضي الظرفية، وإنما المداد بشكله المعين.

إذن فلكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره»[(١)].

فقال المصنف: **«فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملًا في ذلك كله».**

حرف «في»: حرف جر يدل علىٰ الظرفية[(٢)]، ولها معانٍ أخرىٰ[(٣)]، والأصل فيها

---

(١) انظر: التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية (١/ ١٧٥).

(٢) الظرف: اسم منصوب، يقع الحدَث فيه، فيكون كالوعاء له؛ ثم إن دلَّ علىٰ زمان؛ سُمِّي: [ظرف زمان]، أو علىٰ مكان؛ سُمِّي: [ظرف مكان].

(٣) (في) لها ستةُ مَعَانٍ:

١- الظرفية حقيقية مكانيَّة أو زمانية، وهو المعنىٰ الرئيس لها، نحو: ﴿فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الروم: ٣]، ونحو: ﴿فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: ٤]. أو مجازية، نحو: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ﴾ =

الظرفية، ولكن هذه الظرفية تختلف بحسب ما قبلها وما بعدها، وهكذا صار لكل تركيب معنىٰ يخصه، وأفادت «في» في كل تركيب معنىٰ خاصًّا.

والتَّصريح بأنه سبحانه في السَّماء، وهذا عند أَهْل السُّنَّة علىٰ أحد وجهين:

الوجه الأول: إما أن تكون «في» بمعنىٰ «علىٰ» -كما أشار إلىٰ ذلك المصنف- كما جاءت بمعناها في مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]؛ أي: علىٰ الأرض، وقوله عن فرعون: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، أي: علىٰ جذوع النخل، وعلىٰ هذا فيكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، أي: علىٰ السماء، أي: فوقه، والله تعالىٰ فوق السموات وفوق كل شيء... إلخ.

الوجه الثاني: وإما أن يُراد بالسَّماء العلو، لا يختلفون في ذلك.

ولا يجوز حملُ النَّصِّ علىٰ غيره.

ليس معنىٰ كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء وسع كرسيه السموات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ علىٰ كل شيء(١).

وقول المصنف: **«فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من**

= [الأحزاب: ٢١].

٢- السَّببية، نحو: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝١٤﴾ [النور: ١٤].

٣- المُصاحبة، نحو: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾ [الأعراف: ٣٨].

٤- الاستعلاء، نحو: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١].

٥- المُقَايَسَة، نحو: ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ۝٣٨﴾ [التوبة: ٣٨].

٦- بمعنىٰ الباء نحو: (بَصِيرُونَ فِي طَعْنِ الأَبَاهِرِ وَالكُلَىٰ).

(١) انظر كتاب موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (٣٨١-٣٨٥).

ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة.

فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلىٰ الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن». فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالىٰ: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾﴾ [الفرقان: ٤٨]».

يشير به هنا إلىٰ المعنىٰ الآخر من معاني الآية كما أسلفنا وهو أن تكون «في» بمعنىٰ «علىٰ»، والسماء المقصود بها العلو.

وأعطىٰ لذلك مثالين:

المثال الأول: (العرش) في قوله: «فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء».

المثال الثاني: (الجنة) في قوله: «ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء».

فـ «في» هنا بمعنىٰ (علىٰ)، وعلىٰ هذا المعنىٰ «لا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة».

واستدل المصنف علىٰ أن السماء هنا يراد بها العلو بأدلة منها:

الدليل الأول: «ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس، فإنها أعلىٰ الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن»، فهذه الجنة، سقفها الذي هو العرش فوق الأفلاك، مع أن الجنة في السماء، والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها.

فالعرش هو أعلىٰ المخلوقات، وأعظمها، وسقفها، وهو كالقبة علىٰ العالم وما

تحته بالنسبة إليه كحلقة في فلاة:

قال أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين في كتابه أصول السنة: «ومن قول أهل السنة: إن الله عَزَّوَجَلَّ خلق العرش واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق...»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما العرش فإنه مقبب؛ لما روي في السنن لأبي داوود عن جبير بن مطعم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «**أتىٰ رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، وجاع العيال**...، وذكر الحديث، إلىٰ أن قال رسول الله ﷺ: **إن الله علىٰ عرشه، وإن عرشه علىٰ سمواته وأرضه كهكذا**»[(٢)]، «**وقال بأصابعه مثل القبة**...»، وفي علوه قوله ﷺ: «**إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه وسط الجنة وأعلاها وفوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة**»[(٣)].

فقد تبين بهذه الأحاديث أنه أعلىٰ المخلوقات، وسقفها، وأنه مقبب...»[(٤)].

وقال ابن تيمية: «فقد ثبت في الصحيح أن جنة عدن سقفها عرش الرحمن، قال ﷺ: «**إذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فإنه أعلىٰ الجنة وأوسط الجنة وفوقه عرش الرحمن**»[(٥)].

الدليل الثاني: «قال تعالىٰ: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]».

الدليل الثالث: «وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾﴾ [الفرقان: ٤٨]».

---

(١) أصول السنة (ص٨٨).

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه برقم (٤٧٢٦)، وضعفه الألباني والأرنؤوط.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحيه، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾. فتح الباري (١٣/ ٤٠٤).

(٤) الفتاوىٰ (٥/ ١٥١).

(٥) نقض التأسيس (١/ ١٥٥).

المراد لو أن قائلًا قال: قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، هذا يُفهم منه أن الله داخل السماء وأن السماء مُحيطة به، هل يُقبل هذا؟!

فيُقال له: هذا فهمك أنت الخاطئ، ولكن الذي يَفهمه العلماء ويفهمه أصحاب المعتقد الصحيح السليم أن قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، أي: علىٰ السماء.

فلفظ «السماء» هنا في الآية له معنيان:

الأول: العلو.

والثاني: الجِرم المخلوق المعروف، الذي هو السقف المحفوظ.

فإذا قال أهل السنة: «الله في السماء» فمعنىٰ السماء هنا: العلو.

ومن أراد بلفظ السماء ذلك الجِرم المخلوق: فإنه يجعل «في» بمعنىٰ «علىٰ».

قال الحافظ ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ﴾ [الملك: ١٦] فمعناه: مَن علىٰ السماء يعني: علىٰ العرش.

وقد يكون «في» بمعنىٰ «علىٰ»، ألا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٍ﴾ [التوبة: ٢] أي: علىٰ الأرض، وكذلك قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [سورة طه: ٧١]» انتهىٰ[1].

وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معنىٰ كون الله في السماء: معناه علىٰ السماء أي فوقها، فـ «في» بمعنىٰ «علىٰ»، كما جاءت بهذا المعنىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ أي: عليها.

ويجوز أن تكون «في» للظرفية، و(السماء) علىٰ هذا بمعنىٰ العلو، فيكون المعنىٰ: أن الله في العلو، وقد جاءت السماء بمعنىٰ العلو في قوله تعالىٰ: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [الرعد: ١٧].

ولا يصح أن تكون «في» للظرفية إذا كان المراد بالسماء الأجرام المحسوسة؛

(١) التمهيد (٧/ ١٣٠).

لأن ذلك يوهم أن السماء تحيط بالله، وهذا معنىٰ باطل؛ لأن الله أعظم من أن يحيط به شيء من مخلوقاته» انتهىٰ[١].

وقوله: «**ولما كان قد استقر في نفوس المخاطَبين أن الله هو العلي الأعلىٰ، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾: أنه في السماء، أنه في العلو وأنه فوق كل شيء.**

وكذلك الجارية لما قال لها: «أين الله؟»، قالت: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها».

أشار المصنف هنا إلىٰ دليل الفطرة علىٰ إثبات صفة العلو لله عَزَّوَجَلَّ، فدليل الفطرة أمرٌ جَبَلَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ النفوس عليه، فما من قائلٍ يقول: يا الله، إلا ويجد في نفسه ضرورة تطلب جهة العلو، لا يلتفت يمنةً ولا يسرةً، فأنت إن شئت انظر بعد أن تصلي في مساجد المسلمين كيف يرفع الناس أيديهم في الدعاء، ويتجهون إلىٰ جهة العلو، ولا يلتفتون يمنةً ولا يسرة.

فقد قال إمام الأئمة محمد بن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «باب ذكر البيان أن الله عَزَّوَجَلَّ في السماء، كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلىٰ لسان نبيه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين علمائهم وجهالهم وأحرارهم ومماليكهم ذكرانهم وإناثهم بالغيهم وأطفالهم، كل مَن دعا الله جل وعلا فإنه يرفع رأسَه إلىٰ السماء ويمد يدَيْه إلىٰ الله إلىٰ أعلاهُ، لا إلىٰ أسفل»[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأمَّا كونه عاليًا علىٰ مخلوقاته بائنًا منهم، فهذا أمرٌ معلومٌ بالفطرةِ الضروريةِ التي يشترك فيها جميع بني آدم.

---

(١) مجموع فتاوىٰ الشيخ العثيمين (٤/ ٢٨٣).

(٢) التوحيد (١/ ٢٥٤).

وكل من كان بالله أعرفَ وله أعبدَ ودعاؤه له أكثرَ وقلبه له أذكر كان علمُه الضروريُّ بذلك أقوىٰ وأكملَ، فالفطرة مكمَّلة بالفطرة المنزَّلة؛ فإن الفطرةَ تعلم الأمر مُجْمَلًا، والشريعة تفصله وتبينه وتشهد بما لا تستقل الفطرة به، فهذا هذا، والله أعلم»[(١)].

فالله تعالىٰ فطر القلوب علىٰ إثبات علوه عز جل، ولذلك لما تكلم أبو المعالي الجويني في إنكار صفة العلو؛ وقال علىٰ المنبر: كان اللهُ ولا عَرْشَ، فقال له أبو جعفر الهمداني: يا أستاذ دَعْنَا مِن ذكر العرش -يعني لأن ذلك إنما جاء في السَّمْعِ-، أَخْبِرْنَا عن هذه الضرورة التي نَجِدُهَا في قلوبنا، فإنه ما قال عارف قَطُّ: (يا الله) إلا وجد من قلبه ضرورةً تطلب العلوَّ، لا تلتفت يَمْنَةً ولا يَسْرَةً، فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟ قال: فلطم أبو المعالي علىٰ رأسه، وقال: حَيَّرَنِي الهمذانيُّ، حَيَّرَنِي الهمدانيُّ، ونزل[(٢)].

فالله ﷻ فطر هذه القلوب علىٰ إثبات علوه ﷿، فأنت في كل أحوالك إذا سألت الله اتَّجهت إلىٰ جهة واحدة، وهي جهة العلو، فلا تلتفت يمنة ولا يسرة؛ لأن الله ﷻ فطر القلوب علىٰ معرفته، ومن ذلك جواب الجارية علىٰ النبي ﷺ لما سألها الجارية: «أين الله؟». فقالت: «في السَّماء». فقال ﷺ: «أَعْتِقها؛ فإنَّها مؤمنة»[(٣)].

فإذًا هذا أمرٌ مغروسٌ في الفِطَرِ، فَطَرَ الله تعالىٰ الناس علىٰ ذلك، وما من إنسانٍ صاحب فطرةٍ سليمة إلا وهذا الأمر في فطرته، وهذا يؤكده حديث الجارية، لما سألها النبي ﷺ: «أين الله؟»، قالت: في السماء، وهذا جاء في صحيح مسلم.

بل إن هذا أمرٌ مغروسٌ في فِطَرِ الأمم جميعًا، علىٰ اعتقاد بأن الله تعالىٰ في

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٤٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٤٤).

(٣) أخرجه مسلم (٥٣٧).

السماء؛ ولذلك ما من إنسان يحزبه أمر إلا إذا أراد أن يدعو الله تعالىٰ وأن يناجي الله ﷻ؛ مد يديه إلىٰ السماء، واتجه بقلبه إلىٰ جهة السماء، يسأل الله ﷻ، ويطلب الله ﷻ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «علو الخالق علىٰ المخلوق وأنه فوق العالم، أمر مستقر في فِطَرِ العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم، إقرارًا بذلك، وتصديقًا من غير أن يتواطؤا علىٰ ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فِطَرِهم.

وكذلك هم عندما يضطرون إلىٰ قصد الله وإرادته، مثل قصده عند الدعاء والمسألة، يضطرون إلىٰ توجه قلوبهم إلىٰ العلو، فكما أنهم مضطرون إلىٰ أن يوجهوا قلوبهم إلىٰ العلو إليه، لا يجدون في قلوبهم توجهًا إلىٰ جهة أخرىٰ، ولا استواء الجهات كلها عندها، وخلو القلب عن قصد جهة من الجهات، بل يجدون قلوبهم مضطرة إلىٰ أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات.

فهذا يتضمن بيان اضطرارهم إلىٰ قصده في العلو وتوجههم عند دعائه إلىٰ العلو، كما يتضمن فطرتهم علىٰ الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك»[(١)].

وقول المصنف: «**وإذا قيل: «العلو»، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.**

وإذا قُدِّر أن «السماء» المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [سورة طه: ٧١]، **وكما قال: ﴿فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾**

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥) بتصرف.

[آل عمران: ١٣٧]، وكما قال: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح. وإن كان علىٰ أعلىٰ شيء فيه».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «السلف، والأئمة، وسائر علماء السنَّة إذا قالوا: «إنه فوق العرش»، و«إنه في السماء فوق كل شيء»: لا يقولون إن هناك شيئًا يحويه، أو يحصره، أو يكون محلًّا له، أو ظرفًا ووعاءً، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك، بل هو فوق كل شيء، وهو مستغنٍ عن كل شيءٍ، وكل شيءٍ مفتقرٌ إليه، وهو عالٍ علىٰ كل شيءٍ، وهو الحامل للعرش، ولحملة العرش بقوته وقدرته، وكل مخلوق مفتقرٌ إليه، وهو غنيٌّ عن العرش، وعن كل مخلوق.

وما في الكتاب والسنة من قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] ونحو ذلك قد يَفهم منه بعضُهم أن «السماء» هي نفس المخلوق العالي العرش فما دونه، فيقولون: قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ بمعنىٰ: «علىٰ السماء»، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [سورة طه: ٧١]، أي: علىٰ جذوع النخل، وكما قال: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، أي: علىٰ الأرض.

ولا حاجة إلىٰ هذا، بل «السماء» اسم جنس للعالي، لا يخص شيئًا، فقوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: في العلو دون السفل.

وهو العلي الأعلىٰ فله أعلىٰ العلو، وهو ما فوق العرش، وليس هناك غيره، العلي الأعلىٰ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[1].



(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ١٠٠، ١٠١).

[النصوص الداله على تدبر القرآن وتفهم معانيه]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «القاعدة الخامسة: أنَّا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله تعالىٰ قال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]، فأمر بتدبر الكتاب كله».

الشــرح

من المعلوم أن الله تَعَبَّدَنَا بهذا القرآن بألفاظه ومعانيه، وأننا مأمورون بأن نسلم ونصدق بما ورد فيه، وإن كان أحيانًا قد لا يصل الإنسان إلىٰ فهم النص، أو معرفة معنىٰ النص، أو أن هناك في النص أمرًا متعلقًا بالكيفية لا تبلغه عقول البشر.

فالواجب علىٰ الإنسان أن يُسلم ويصدق بهذا الجانب، فالنصوص لم تأت بما يصادم وترده العقول، لكن أحيانًا لا تبلغ العقول مبلغ فهم هذا النص، فهذا يأتي من حالين:

إما حال المعنىٰ.

وإما حال الكيف.

فالحال الأول: حال المعنىٰ.

فقد يكون الأمر بما يسمىٰ بالاشتباه النسبي، بمعنىٰ: أن النص قد يتضح لك وقد

يخفىٰ علي، أو العكس، بأن يتضح لي ويخفىٰ عليك، فالمعنىٰ قد لا يبلغه عقلك أو فهمك، وهذا وقع حتىٰ لبعض أصحاب النبي ﷺ.

فالصحابة رضوان الله عليهم لما سمعوا قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ٨٢﴾ [الأنعام: ٨٢]، جاؤوا يبكون ويقولون للنبي: «وأينا لم يظلم نفسه؟» ففهموا من الظلم ظلم النفس، فأرشدهم النبي ﷺ إلىٰ المعنىٰ الحق، وقال: «**ألم تسمعوا لقول العبد الصالح: يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلمٌ عظيم**»(١)، فأفهمهم بأن المراد من الظلم هنا هو الشرك؛ لأن الظلم علىٰ ثلاثة أنواع:

ظلم النفس، وظلم الغير، والظلم بمعنىٰ الشرك.

وهذا عدي بن حاتم عربي قُح، عندما سمع قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، جاء بحبلين بعقالين أحدهما أسود والثاني أبيض ووضعهما تحت وسادته وأخذ ينظر إليهما، يريد أن يتبين إليه الأبيض من الأسود، فلما جاء إلىٰ النبي ﷺ قال: «**إن قفاك لعريض ألم يقل: من الفجر؟**»(٢)، فبين له أن المعنىٰ هنا بياض النهار وسواد الليل.

فيقع التباس وعدم قدرة علىٰ الفهم من جهة المعنىٰ.

---

(١) انظر صحيح البخاري كِتَاب الإيمَان، بَاب: ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ برقم (١٥)، ومسلم كِتَاب الْإِيمَان، بَاب صِدْقِ الْإِيمَانِ وَإِخْلَاصِهِ (١٢٤)، والترمذي (٣٠٦٧)، والإمام أحمد في المسند مسند المكثرين من الصحابة (٣٥٨٩).

(٢) انظر: صحيح البخاري كِتَاب الصَّوْم، بَاب قَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، برقم (١٩١٦)، ومسلم كِتَاب الصِّيَام، بَاب بَيَانِ أَنَّ الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْصُلُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ... برقم (١٠٩٠)، والترمذي (٢٩٧٠)، والنسائي (٢١٦٩)، والإمام أحمد في المسند أَوَّلُ مُسْنَدِ الْكُوفِيِّينَ (١٩٣٧٥).

والحال الثاني: حال الكيف.

أي أن الأمر متعلق بالكيفية كمعرفة كيف ينزل ربنا إلىٰ السماء الدنيا، فنحن لا نعلم كيفية نزوله، ولا كيفية استوائه، لا نعلم هذه الكيفيات؛ فهي أمورٌ لا تبلغها عقولنا، فما جاء النص بما يصادم العقل، لكن قد يأتي النص بما لم يبلغه العقل.

وما لم يصل إليه عقل الإنسان، إما معنىً من جهة قصور فهمنا، أو حقيقة من جهة أن هذا الأمر غيبٌ من الغيوب، فهذه النصوص نقابلها بالتسليم والتصديق.

وإذا كان الأمر متعلقًا بالمعنىٰ؛ سألنا من كان فيها أفقه وأعلم وأعرف، فبالتالي سيبين لك ما هو المعنىٰ المراد من هذا النص.

وإن كان أمرًا متعلقًا بالكيفية من الأمور الغيبية فليس لنا إليه سبيل؛ لأنه محجوبٌ عنا، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، فليس لنا أن نخوض في شأن الكيف الذي لا سبيل لنا إليه.

فلا سبيل إلىٰ الكيفيات التي غيبت عنا، فهذه الروح بين جنبينا وأقرب شيء إلينا، ومع ذلك لا سبيل إلىٰ معرفة كنهها وكيفيتها مع أنها مخلوقة وبين جنبي الإنسان، فإذًا علينا التسليم والتصديق والتفويض، فالتفويض هنا متعلقٌ بالكيف، أما تفويض المعنىٰ فليس هناك أبدًا في النصوص ما لا يُعلم معناه، اعلم هذا جزمًا، أنه ليس في النصوص ما لا يُعلم معناه، ولا يقول قائل: هذه الحروف المقطعة في أوائل السور لا يُعلم معناها، فهذه ليست كلامًا وإنما هي حروف، ولذلك أنت تقرأها ألف لام ميم، تقرأها حرفًا حرفًا، ومعلوم أن الكلام مركبٌ من الحروف.

فأنت عندما تنطقها؛ تنطقها حروفًا لا تنطقها كلمة ليس ألف لام ميم مثل ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾﴾ [الفيل: ١]، فهذه تقرأ حرفًا حرفًا، وهذه تُقرأ كلمة،

فكيف تطلب لها معنىٰ وهي ليست كلمة، وكما قال في ذلك ابن مالك:

كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَاسْتَقِمْ وَاسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمْ[(١)]

فالكلام ما أفاد معنىٰ، ولا يكون كلامًا حتىٰ يكون مركبًا من حروف.

أما الحروف فهي ليست كلامًا حتىٰ تطلب لها معنىٰ.

ثم من معلوم أن الله تعبدنا بالنصوص ألفاظًا وتلاوة، وتعبدنا بالقرآن كذلك معنىٰ، فنحن متعبدون باتباع ما جاء فيه، ولا يُعقل أن الله سبحانه وتعالى يتعبدنا بأمرٍ ليس لنا سبيل إلىٰ معرفة معناه، فأمر المعنىٰ أهل السنة لا يفوضون فيه المعاني، وإنما يفوضون الكيفيات.

فليس لإنسان أن يفسر شيئًا من ذلك بهواه أو يرده، فإذا رده كان شأنه شأن الجهمية؛ لأن الجهمية هم الذين عطلوا النصوص، عطلوها ألفاظًا بردها، وعطلوها معانيها بتحريفها، فقالوا: «﴿ٱسْتَوَىٰ﴾: استولىٰ»، وقالوا: «اليد: بمعنىٰ النعمة والقدرة»[(٢)]، وقالوا: «﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾: وجاء أمر ربك»[(٣)]، فهذا شأن الجهمية رد النصوص؛ إما رد ألفاظها بقولهم: إنها أخبار آحاد، ولا يُحتج بها في باب العقائد، وإما رد معانيها بتأويلها أو تحريفها من المعاني الحقة إلىٰ المعاني الباطلة[(٤)].

وبحمد الله تعالىٰ هذا القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو محكم في تنزيله ومحكم في معانيه، لكن إذا كان الإنسان يجهل التعامل مع ألفاظ النصوص ومعرفة معانيها فذاك الذي يروج عليه تأويلات هؤلاء، وتأويلاته في غاية من الحمق.

---

(١) انظر: ألفية ابن مالك (ص٩).

(٢) انظر: الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة (ص٤٠).

(٣) انظر: الرد علىٰ الجهمية للدارمي (ص٧٦).

(٤) انظر: الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة الجزء الرابع، (ص١٥٢٩، ١٥٣٠).

وفي بيان حدود العقل يقول الإمام السفاريني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الله خلق العقول وأعطاها قوة الفكر، وجعل لها حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدِّها، ووفت النَّظر حقَّه؛ أصابت بإذن الله تعالىٰ، وإذا سلَّطت الأفكار علىٰ ما هو خارج عن طورها، ووراء حدِّها الذي حدَّه الله لها؛ ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء»(١).

وقول المصنف: «**وقد قال:** ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [آل عمران: ٧].

وجمهور سلف الأمة وخلفها علىٰ أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، وهذا هو المأثور عن أُبَيِّ بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، ورُوي عن ابن عباس أنه قال: التفسير علىٰ أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، مَن ادعىٰ علمه فهو كاذب.

وقد رُوي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: عرضت المصحف علىٰ ابن عباس من فاتحته إلىٰ خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها».

يتحدث المصنف هنا عن مسألة مهمة تتعلق بفهم ظاهر النصوص وفحوىٰ هذه المسألة هل في النصوص ما لا يعلم معناه.

---

(١) لوامع الأنوار البهية (١/ ١٠٥)، وانظر: الفوائد (ص٢٤٠).

وقد تقدم بيان أن الفهم إما أن يتعلق بالمعنىٰ أو بالكيف، وذكر الفرق بينهما.

وهذه الآية يستدل بها كل من أهل السنة من طرف كما يستدل بها أهل التعطيل، سواء منهم من يسمون أهل التأويل أو من يسمون أهل التفويض من طرف آخر، ومن باب توضيح المعاني المقصودة بالآية من جهة الوقف في الآية، وهل هو علىٰ قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أو علىٰ قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، من جهة بيان المقصود بالمحكم والمتشابه، والمقصود بمعنىٰ التأويل عمومًا وفي الآية خصوصًا.

وسيتم شرح النص بحسب نوع المسألة:



[فالمسألة الأولى: مسألة الوقف في الآية]

وقد ذكر المصنف أن لعلماء السلف في مسألة الوقف في الآية قولان معتبران.

القول الأول: قول: «جمهور سلف الأمة وخلفها علىٰ أن الوقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾».

وأشار المصنف إلىٰ أن معنىٰ «التأويل» علىٰ هذا القول يكون معناه: حقيقة الأشياء وكيفياتها التي هي عليها من أمور المغيبات، واستشهد المصنف لذلك بما «رُوي عن ابن عباس أنه قال: التفسير علىٰ أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، مَن ادعىٰ علمه فهو كاذب».

فالنوع الرابع من الأنواع التي ذكرها ابن عباس هو المقصود بالتأويل في هذه الآية إذا كان الوقف علىٰ قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

القول الثاني: أن الوقف يكون علىٰ قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ فيكون معنىٰ التأويل في الآية هو: التفسير.

وأشار المصنف إلىٰ أن هذا المعنىٰ روي عن بعض السلف فقال: «رُوي عن مجاهد وطائفة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وقد قال مجاهد: عرضت المصحف علىٰ ابن عباس من فاتحته إلىٰ خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عن تفسيرها».

وقال المصنف عن الترجيح بين القولين: «ولا منافاة بين القولين عند التحقيق»، وهذا ما سيأتي توضيحه.

[المسألة الثانية: معاني التأويل عمومًا وفي الآية خصوصًا]

«فإن لفظ «التأويل» قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان:

أحدها -وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله-: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل؟».

هذا هو أحد المعاني التي استعمل فيها اصطلاح التأويل، وهذا الاستعمال ليس هو المقصود في الآية بحسب ما فسرت به عند علماء السلف، وإنما اصطلاح حادث يرد في كلام الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، وهذا الاصطلاح نصه كما ذكر المصنف: «أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به».

فتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، وأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعني، بل يريدون المعنىٰ الثاني أو الثالث كما سيأتي.

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالي: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]، أريد به هذا المعنىٰ الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾؛ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنىٰ

المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل ولا يعلمه محمد ﷺ ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمدًا ﷺ كان يقرأ قوله تعالي: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول: «**ينزل ربُّنا كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا**»(١). ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف.

فقول أهل السنة هو الإيمان بالنصوص علىٰ ظاهرها ورد التأويل الفاسد.

ويقصد بظاهر النصوص: مدلولها المفهوم بمقتضىٰ الخطاب العربي، لا ما يقابل النص عند متأخري الأصوليين، والظاهر عندهم علىٰ حد تعريفهم: ما احتمل معنىٰ راجحًا وآخر مرجوحًا، والنص هو ما لا يحتمل إلا معنىٰ واحدًا، (فلفظة «الظاهر» قد صارت مشتركة، فإن الظاهر في الفِطَرِ السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين)(٢).

فالواجب في نصوص الوحي إجراؤها علىٰ ظاهرها المتبادر من كلام المتكلم، واعتقاد أن هذا المعنىٰ هو مراد المتكلم، ونفيه يكون تكذيبًا للمتكلم، أو اتهامًا له بالعي وعدم القدرة علىٰ البيان عما في نفسه، أو اتهامًا له بالغبن والتدليس وعدم النصح للمكلف، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالىٰ وحق رسوله الأمين ﷺ.

ومراد المتكلم يعلم:

أ- إما باستعماله اللفظ الذي يدل بوضعه علىٰ المعنىٰ المراد مع تخلية السياق

---

(١) أخرجه البخاري برقم (١١٤٥) و(٧٤٩٤)، ومسلم برقم (٧٥٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣٣/ ١٧٥).

عن أية قرينة تصرفه عن دلالته الظاهرة.

ب- أو بأن يصرح بإرادة المعنىٰ المطلوب بيانه.

ج- أو أن يحتف بكلامه من القرائن التي تدل علىٰ مراده.

وعلىٰ هذا فصرف الكلام عن ظاهره المتبادر -من غير دليل يوجبه أو يبين مراد المتكلم- تحكُّم غير مقبول سببه الجهل أو الهوىٰ، وهذا وإن سماه المتأخرون تأويلًا إلا أنه أقرب إلىٰ التحريف منه إلىٰ التأويل.

ولا يسلم لهذا المتأول تأويله حتىٰ يجيب علىٰ أمور أربعة:

أحدها: أن يبين احتمال اللفظ لذلك المعنىٰ الذي أورده من جهة اللغة.

الثاني: أن يبين وجه تعيينه لهذا المعنىٰ أنه المراد.

الثالث: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ لأن الأصل عدمه.

قال ابن الوزير رَحِمَهُ اللَّهُ: «من النقص في الدين رد النصوص والظواهر، ورد حقائقها إلىٰ المجاز من غير طريق قاطعة تدل علىٰ ثبوت الموجب للتأويل»(١).

الرابع: أن يبين سلامة الدليل الصارف عن المعارض؛ إذ دليل إرادة الحقيقة والظاهر قائم، وهو إما قطعي، وإما ظاهر، فإن كان قطعيًّا لم يلتفت إلىٰ نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلا بد من الترجيح(٢).

قال ابن القيم: «والمقصود أن التَّأوِيل يتجاذبه أصلان: التفسير، والتَّحْرِيف.

فتأويل التفسير هو الحق، وتأويل التَّحْرِيف هو الباطل.

فتأويل التَّحْرِيف مِن جنس الإلحاد؛ فإنه هو الميلُ بالنصوصِ عن ما هي عليه،

---

(١) إيثار الحق لابن الوزير (ص١٢٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية (٦/ ٣٦٠-٣٦٢)، والصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية (١/ ٢٨٨-٢٩٠)، وبدائع الفوائد لابن قيم الجوزية (٤/ ١٠٠٩).

إما بالطعن فيها أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها، وكذلك الإلحاد في أسماء الله يكون بجحد معانيها وحقائقها، وتارةً يكون بإنكار المسمَّىٰ بها، وتارة يكون بالتشريك بينه وبين غيره فيها.

فالتَّأْوِيل الباطل هو إلحادٌ وتحريفٌ، وإن سماه أصحابه تحقيقًا وعرفانًا وتأويلًا.

فمِن تأويل التَّحْرِيف والإلحادِ تأويلُ الجهمية قولَه تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، أي: جَرَحَ قلبَه بالحِكم والمعارف تجريحًا.

ومن تحريف اللفظ إعراب قوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ من الرفع إلىٰ النصب، وقال: (وكلَّم اللهَ) أي: موسىٰ كلم اللهَ، ولم يكلمه اللهُ، وهذا من جنس تحريف اليهود، بل أقبح منه، واليهود في هذا الموضع أولىٰ بالحق منهم.

ولما حرَّفها بعضُ الجهمية هذا التَّحْرِيف، قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنعُ بقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟! فَبُهِتَ المحرِّف.

ومن هذا أنَّ بعض الفرعونيَّة سأل بعضَ أئمة العربية هل يمكن أن يُقرأ «العرش» بالرفع في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾؟ [طه: ٥] وقصد الفرعونيُّ بهذا التَّحْرِيف أن يكون الاستواء صفة للمخلوق، لا للخالق.

ولو تَيَسَّر لهذا الفرعوني هذا التَّحْرِيف في هذا الموضع؛ لم يتيسر له في سائر الصفات»[1].

الثاني: أن التأويل بمعنىٰ التفسير، وهذا هو الغالب علىٰ اصطلاح مفسري القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل»، ومجاهد إمام المفسرين، قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وعلىٰ تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم؛ فإذا ذكر أنه يعلم

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢١٥- ٢١٨).

تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

أي: أن لفظ التأويل يطلق ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وهذا اصطلاح السلف، وجمهور المفسرين، وهو موافق لقول من قال بالوقف علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].(١).

وضرب المصنف أمثلة علىٰ استعمال هذا المعنىٰ في كلام السلف:

المثال الأول: قوله: «**كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنِّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل**» فيستعملون لفظ التأويل ويريدون به التفسير.

المثال الثاني: قوله: «**يعلم تأويل المتشابه**» أي يعلم تفسير المتشابه.

الثالث -من معاني التأويل- هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالىٰ به فيه، مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا.

فالتأويل الثاني هو تفسير الكلام، وهو الكلام الذي يُفسَّر به اللفظ حتىٰ يُفهم معناه أو تُعرف علته أو دليله، وهذا التأويل الثالث هو عين ما هو موجود في الخارج، ومنه قول عائشة رضي الله عنها: كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا

---

(١) انظر: في هذه التعريفات: الفتوىٰ الحموية (ص٧٠-٧١)، التدمرية (ص٩٠-٩٦)، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٨٨-٢٩٤).
وللتوسع انظر: جناية التأويل الفاسد (ص٨-٣٠)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (ص٤٨١-٥٠١).

وبحمدك، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن»[١] **. تعني قوله تعالىٰ: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]. وقول سفيان بن عيينة: «السُّنة هي تأويل الأمر والنهي»**[٢]**، فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبَر عنه هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر».**

المعنىٰ الثالث من معاني التأويل كما ذكر المصنف: **«هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام»**، وهي وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خبرًا، أو امتثال ما دلَّ عليه الكلام إذا كان الكلام طلبًا، وهذا اصطلاح آخر قال به السلف الصالح[٣].

وبين المصنف أن الكلام ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الخبر. فإذا كان الكلام من هذا القسم، فإن تأويله هو وقوع المخبر به في وقته الخاص:

١- مثل المعاد وما يكون فيه من القيامة والحساب والجزاء، وهذا القسم هو المقصود بقول المصنف: **«كما قال تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله تعالىٰ به فيه، مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك».**

---

(١) أخرجه البخاري (٨١٧)، ومسلم (٤٨٤).

(٢) غريب الحديث (٢/ ١١٧-١١٨). وانظر: إيثار الحق علىٰ الخلق في رد الخلافات لابن الوزير (ص٨٩).

(٣) انظر: في هذه التعريفات: الفتوىٰ الحموية (ص٧٠-٧١)، التدمرية (ص٩٠-٩٦)، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٨٨-٢٩٤).

وللتوسع انظر: جناية التأويل الفاسد (ص٨-٣٠)، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (ص٤٨١-٥٠١).

٢- ومنه كذلك قول المصنف: «**كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ﴾ [يوسف: ١٠٠]؛ فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا**».

والقسم الثاني: الأمر.

فإذا كان الكلام من هذا القسم؛ فإن تأويله امتثال ما دلَّ عليه الكلام إذا كان الكلام طلبًا، كما قال المصنف: «**فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به**».

ومثاله: «**قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي» يتأول القرآن، تعني قوله تعالىٰ: ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ﴾، وقول سفيان بن عيينة: السُّنة هي تأويل الأمر والنهي**».

وقول المصنف: «**ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة. كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصَّمَّاء؛ لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أُمر به ونفس ما نُهي عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، كما يعلم أتباع أبقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهم ما لا يُعلم بمجرد اللغة**».

أعطىٰ المصنف هنا مثالًا علىٰ تأويل الأمر بقوله: «**قال أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة**»(١).

أي: لما كان تأويل الأمر والنهي -وهو امتثالهما- يحتاج إلىٰ العلم به؛ كان الفقهاء أعلم بتأويل الأحكام من أهل اللغة؛ لأنهم يعلمون مقاصد الشريعة من مدارستهم لألفاظ الوحيين، ولهذا قال الإمام ابن خزيمة: «ومحال أن يكون أهل الشعر أعلم بلفظ الحديث من علماء الأثر الذين يعنون بهذه الصناعة؛ يروونها ويسمعونها من ألفاظ العلماء ويحفظونها، وأكثر طلاب العربية إنما يتعلمون من

---

(١) غريب الحديث (٢/ ١١٧-١١٨).

الكتب المشتراة والمستعارة من غير سماع»[١].

مثال ذلك:

«**أن النبي نهىٰ عن اشتمال الصماء**»[٢]، قال الأصمعي[٣]: أي أن يشتمل الرجل بثوبه فيجلل به جسده كله ولا يرفع منه جانبًا ولا يخرج منه يده، فهذا قول أهل اللغة.

قال أبو عبيد[٤]: «والفقهاء يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من أحد جانبيه علىٰ منكبيه فيبدو منه فرجه، والفقهاء أعلم بالتأويل في هذا، وذاك أصح لغة»[٥]، ولكن كلا التفسيرين معمول به عند الفقهاء، والله أعلم.

وهكذا فإن أهل كل فن أعلم بمقاصده من غيرهم، فمثلًا يعلم بقراط[٦] في الطب ما لا يعلمه غيره عن الطب بمجرد معرفته للغة.

وهكذا سيبويه[٧] في النحو، فمثلًا إذا قيل: محمد قائم، أو قام محمد، فالظاهر أن محمدا فاعل في العبارتين، لكن عند النحاة محمد مبتدأ في الأولىٰ وفاعل في

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب: (١/ ٢٧٧).

(٢) البخاري (١/ ٤٢٦)، ومسلم (٣/ ١٦٦١).

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أجمع بن ظهر الباهلي لغوي معروف، انظر البيان والتبيين للجاحظ: (١/ ٩، ٢٣، ٣٧)، والفهرست لابن النديم: (ص٧٨).

(٤) هو أبو عبيد القاسم بن سلام اشتغل بالحديث والفقه والأدب له تصانيف وتوفي سنة ٢٢٤، السير: (١٠/ ٤٩٠)، البداية والنهاية: (١٠/ ٢٩١).

(٥) غريب الحديث لأبي عبيد: (٢/ ١١٧).

(٦) هو بقراط بن ايراقليس، انتهت إليه رئاسة الطب وعلمه غيره. توفي سنة ٣٥٧ ق. م. انظر تاريخ الحكماء: (ص٩٠)، والفهرست (ص٣٤٨). ط. الجديدة.

(٧) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر إمام نحاة البصرة وله أعظم كتاب في النحو وهو: (الكتاب). توفي سنة ١٨٠. وفيات الأعيان: (٣/ ٢٩٣).

الثانية[(١)].

وقول المصنف: «**ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر**».

أي أن الفرق بين تأويل الأمر وتأويل الخبر هو:

أن الأمر يجب معرفته حتىٰ يفعل، فلا بد في الأوامر والنواهي أن تمتثل.

أما الخبر فلا يجب معرفته، فإنه يقع وإن جهل.

وقول المصنف: «**إذا عرف ذلك، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدَّسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدَّسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد**».

أي أن كيفية ذات الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته داخلة في هذا المعنىٰ من معاني التأويل، الذي لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، وهو الكيف المجهول الذي قال به السلف الصالح رَضِيَٱللَّهُعَنْهُم[(٢)]، كما في أثر الإمام مالك رَحِمَهُٱللَّهُ وغيره، والتي سيأتي إيرادها.



---

(١) المصدر: التوضيحات الأثرية علىٰ متن الرسالة التدمرية (ص١٨٩، ١٩٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٧، ٥/ ٢٣٤-٢٣٥، ٧/ ٣٢٨)، الرد علىٰ المنطقيين (ص٦٠)، مناظرة في العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٦٧)، تفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٣٧٣-٣٧٤، ٤٢٣-٤٢٤)، الصواعق المرسلة (٣/ ٩٢٣-٩٢٤).

[المسألة الثالثة
الاتفاق في الاسم لا يلزم منه تماثل المسمى]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه؛ لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة، تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر أن في الجنة لحمًا ولبنًا وعسلًا وماء وخمرًا ونحو ذلك، وهذا يشبه ما في الدنيا لفظًا ومعنىٰ، ولكن ليس هو مثله، ولا حقيقته كحقيقته. فأسماء الله تعالىٰ وصفاته أَوْلىٰ -وإن كان بينها وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه- أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته».

الشـــرح

بين المصنف أن الواجب علينا في شأن ما ورد في كلام الله وكلام رسوله ﷺ أن نعمل بمحكمه، وأن نؤمن بمتشابهه، فإيماننا صحيحٌ بحقِّ ما كُلِّفنا به وإن لم نَعرف حقيقة ماهيته وكيفيته.

والموقف الصحيح من الألفاظ المتشابهة، سواء ما كان منها يتعلق بالله عَزَّوَجَلَّ أو ما كان منها يتعلق ببعض المخلوقات، يبينه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله:

فالأسماء التي تطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشكك، فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد كالحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع،

والبصر، والعلم ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد.

ولكن للرب تعالىٰ منها ما يليق بجلاله.

وللعبد منها ما يليق به.

وذلك لأن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاثة اعتبارات:

الاعتبار الأول: اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالىٰ أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافًا إلىٰ الرب مختصًّا به.

الاعتبار الثالث: اعتباره مضافًا إلىٰ العبد مقيدًا به.

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتًا للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله، وللعبد منه ما يليق به.

وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات.

والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات.

والعليم والقدير وسائر الأسماء.

فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباتها للرب تعالىٰ لا محذور فيه بوجه، بل يثبت له علىٰ وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم.

فمن نفاه عنه لإطلاقه علىٰ المخلوق؛ ألحد في أسمائه وجحد صفات كماله، ومن أثبته علىٰ وجه لا يماثل فيه خلقه به، كما يليق بجلاله وعظمته فقد برئ من فرث التشبيه ودم التعطيل، وهذا طريق أهل السنة.

وما لزم الصفة لإضافتها إلىٰ العبد؛ وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من

النوم والسِنَة والحاجة إلىٰ الغذاء ونحو ذلك، وكذلك ما يلزم إرادته من حركة نفسه في جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به، وكذلك ما يلزم علوَّه من احتياجه إلىٰ ما هو عال عليه وكونه محمولًا به، مفتقرًا إليه، محاطًا به، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالىٰ.

وما لزم الصفة من جهة اختصاصه تعالىٰ بها فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه، كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم، وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق.

فإذا أحطت بهذه القاعدة خبرًا وعقلتها كما ينبغي؛ خلصت من الآفتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين:

١- آفة التعطيل. ٢- وآفة التشبيه.

فإنك إذا وفيت هذا المقام حقه من التصور؛ أثبتَّ لله الأسماء الحسنىٰ والصفات العلىٰ حقيقة؛ فخلصت من التعطيل، ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم؛ فخلصت من التشبيه، فتدبر هذا الموضع واجعله جنتك التي ترجع إليها في هذا الباب، والله الموفق للصواب)[١].



(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٤، ١٦٦).

[المسألة الرابعة
أن اللّه يُخبر عن الغائب بالمعنى المعلوم في الشاهد وإن كانت الحقيقة مختلفة]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللهُ: «والإخبار عن الغائب لا يُفهم إن لم يُعبَّر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويُعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميِّز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يُعلم في الشاهد، وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر. فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنىٰ ذلك وفهمنا ما أريد منَّا فهمه بذلك الخطاب، وفسَّرنا ذلك».

الشرح

قال ابن تيمية: «الإنسان يعتبر بما عرفه علىٰ ما لم يعرفه، ولولا ذلك لانسدت عليه طرق المعارف للأمور الغائبة، فإن الإنسان يعلم أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فيتوصل بذلك إلىٰ أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير، فإنه لولا تصوره لهذه المعاني من نفسه ونظره إليها لم يمكن أن يفهم ما غاب عنه.

كما أنه لولا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب والفضة؛ لما أمكنه أن يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب، لكن لا يلزم أن

يكون الغيب مثل الشهادة، فقد قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»، فإن هذه الحقائق التي أخبر بها أنها في الجنة ليست مماثلة لهذه الموجودات في الدنيا بحيث يجوز علىٰ هذه ما يجوز علىٰ تلك، ويجب لها ما يجب لها، ويمتنع ما يمتنع عليها، ويكون مادتها مادتها ويستحيل استحالتها، فإنا نعلم أن ماء الجنة لا يفسد ولا يأسن، ولبنها لا يتغير طعمه، وخمرها لا يصدع شاربها ولا ينزف عقله، فإن ماءها ليس نابعًا من تراب ولا نازلًا من سحاب مثل ما في الدنيا، ولبنها ليس مخلوقًا من أنعام كما في الدنيا وأمثال ذلك.

فإذا كان المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم وبينهما قدر مشترك وتشابه فعلم به معنىٰ ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة.

فالخالق جَلَّ جَلَالُهُ أبعد عن مماثلة مخلوقاته مما في الجنة لما في الدنيا، فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير لم يلزم أن يكون مماثلًا لخلقه، إذ كان بُعدها عن مماثلة خلقه أعظم من بُعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق، وكل واحد من صغار الحيوان له حياة وقوة وعمل وليست مماثلة للملائكة المخلوقين، فكيف يماثل رب العالمين شيئًا من المخلوقين»[(١)].



(١) رسالة في العقل والروح لابن تيمية (٢/ ٤٢-٤٣) (مطبوعة ضمن المجموعة المنيرية) بتصرف.

[المسألة الخامسة
بعض حقائق الأشياء لا يمكن للخلق العلم بكنهها وكيفيتها]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما نفس الحقيقة المخبَر عنها، مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلىٰ الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فبيَّن أن الاستواء معلوم، وأن كيفية ذلك مجهولة.

ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو.

وقد قال النبي ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»، وهذا في صحيح مسلم وغيره، وقال في الحديث الآخر: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك». وهذا الحديث في المسند وصحيح أبي حاتم.

وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره».

الشــرح

لا زال حديث المصنف موصولًا عن بيان أحد معاني التأويل الذي هو حقيقة الشيء وكيفيته، وقد سبق بيان أن هذا النوع من التأويل ينقسم بحسب نوع الكلام، وأن الكلام ينقسم إلىٰ قسمين فمنه ما هو خبر ومنه ما هو أمر، وسبق بيان الفرق بين تأويل الأمر وتأويل الخبر، وهو:

أن الأمر يجب معرفته حتىٰ يفعل، فلا بد في الأوامر والنواهي أن تمتثل.

أما الخبر فلا يجب معرفته، فإنه يقع وإن جهل.

قال ابن القيم: «وقد أخبرنا الله عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار، فقامت حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ولم يَعرفوا كيفيته وكنهه، فلا يشكُّ المسلمون أن في الجنة أنهارًا من خمر وأنهارًا من عسل، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته؛ كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء».

فكذا الأسماء والصفات لا يَمنع انتفاء نظيرها في الدنيا مِن فهم معانيها وحقائقها والإيمان بذلك واعتقاد اتصاف الله بها»[(١)].

ويجب علىٰ طالب العلم أن يفرق بين معاني التأويل الشرعية عمومًا؛ ليعرف مقصود السلف في التعامل مع كل معنىٰ، ومما يوضح ذلك أنه:

أولًا: إذا قصد بمعنىٰ التأويلِ التفسيرُ.

فإنه علىٰ هذا المعنىٰ يقال إن السلف يجرون هذه النصوص علىٰ ظاهرها، ولكن الظاهر الذي يليق بجلال الله ﷻ وكماله، فيثبتون اليد، ويثبتون السمع،

(١) مدارج السالكين (٣/ ٣٥٨).

ويثبتون البصر، ويثبتون العلم، ويثبتون الاستواء، ويثبتون النزول، ويثبتون سائر الصفات، ولكن علىٰ ما يليق بجلال وكمال الله ﷻ، فالله ﷻ هو الذي أخبر بهذه الصفات، ووصف نفسه بهذه الصفات، كما وردت بذلك نصوص الكتاب والسنة.

وهذا المعنىٰ هو المقصود بقول الإمام مالك: «**الاستواء معلوم**».

ثانيًا: إذا قصد بمعنىٰ التأويلِ الحقيقةُ والكيفيةُ.

فإن السلف يقولون: إن الإيمان بهذه الصفات هو إيمانُ وجود، لا إيمانٌ بمعرفة حقيقتها وكيفيتها.

فمع أن هذه الصفات صفات ثابتة حقيقة لله ﷻ، ولكن مع هذا لا نعقل ولا نعلم كيفية تلك الصفات.

وهذا المعنىٰ هو المقصود بقول الإمام مالك: «**والكيف مجهول**».

وقول المصنف: «**ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥]، قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلىٰ الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان. فبيَّن أن الاستواء معلوم، وأن كيفية ذلك مجهولة**».

قول الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١٧٩هـ) حينما سأله رجل عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥]، كيف استوىٰ؟ قال: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإني لأخاف أن تكون ضالًّا، فأمر به فأُخرج»(١).

وروىٰ الخلال بإسناد كلهم أئمة ثقات عن سفيان بن عيينة، قال: «سُئل

(١) تقدم تخريجه.

ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، كيف استوىٰ؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلىٰ الرسول البلاغ المبين، وعلينا التصديق»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس تلميذ ربيعة من غير وجه، منها: ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني، وأبو بكر البيهقي، عن يحيىٰ بن يحيىٰ قال: كنا عند مالك بن أنس، فجاء رجل، فقال: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، كيف استوىٰ؟ فأطرق مالك برأسه حتىٰ علاه الرُّحَضَاء ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعًا، ثم أمر به أن يُخرج»(٢).

فقول ربيعة ومالك: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول» موافقٌ لقول الباقين: «أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف»، فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة)(٣).

وقد علَّق الإمام الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ قول الإمام مالك بقوله: «وهو قول أهل السنة قاطبة، أن كيفية الاستواء لا نعقلها بل نجهلها، وأن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وأنه كما يليق به، لا نعمِّق ولا نتحذلق، ولا نخوض في لوازم ذلك نفيًا ولا إثباتًا، بل نسكت ونقف كما وقف السلف، ونعلم أنه لو كان له تأويل لبادر إلىٰ بيانه الصحابة والتابعون، ولما وسعهم إقراره وإمراره والسكوت عنه، ونعلم يقينًا مع ذلك أن الله لا مثل له لا في صفاته، ولا في استوائه ولا في نزوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ»(٤).

---

(١) انظر: كتاب الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ (١/ ٣٠٦).

(٢) انظر: كتاب الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٠٥).

(٣) الفتوىٰ الحموية.

(٤) العلو (٢/ ٩٥٤).

وقال الوليد بن مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «سألت مالك بن أنس، وسفيان الثورىٰ، والليث بن سعد، والأوزاعي عن الأخبار التي جاءت في الصفات، فقالوا: «أمروها كما جاءت»، وفي رواية فقالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف»[(١)].

فقولهم: «بلا كيف» صريح في نفي العلم بالكيفية، وقولهم: «كما جاءت» صريح في إثبات المعنىٰ؛ لأن هذه الأخبار جاءت بلسان عربي مبين، وهم أهل هذا اللسان، فلا يتصور عاقلٌ أنهم لم يدركوا معانيها وسكتوا عن السؤال عنها.

«فقولهم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ: «أَمِرُّوها كما جاءت» ردٌّ علىٰ المعطلة، وقولهم: «بلا كيف» رد علىٰ الممثلة. والزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم، والأربعة الباقون هم أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين، ومن طبقتهم حماد بن زيد، وحماد بن سلمة وأمثالهما»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه علىٰ ما يليق بالله لما قالوا: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول»، ولما قالوا: «أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيف»[(٣)]، فإن الاستواء حينئذٍ لا يكون معلومًا، بل مجهولًا بمنزلة حروف المعجم.

وأيضًا: فإنه لا يحتاج إلىٰ نفي علم الكيفية، إذا لم يفهم من اللفظ معنىٰ، وإنما يحتاج إلىٰ نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات.

وأيضًا: فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقًا لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فمن قال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس علىٰ العرش، لا يحتاج أن يقول: بلا كيف، فلو كان

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الفتوىٰ الحموية (١/ ٣٠١).

(٣) تقدمت الإشارة إليه.

من مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف.

وأيضًا: فقولهم: أَمِرُّوها كما جاءت. يقتضي إبقاء دلالتها علىٰ ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظًا دالة علىٰ معانٍ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أَمِرُّوا ألفاظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أَمِرُّوا ألفاظها مع اعتقاد أن الله لا يُوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أُمِرّت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف، إذ نفي الكيفية عما ليس بثابت لغوٌ من القول»(١).

وقول المصنف: **«ومثل هذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله، وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله، فلا يعلم ما هو إلا هو»**.

طلب معرفة كيفية صفات الله عَزَّوَجَلَّ بدعة، فالله تعالىٰ ما أطلعنا ولا أخبرنا ولا تعبدنا بمعرفة كيفية استوائه. فمعرفة كيفية الصفات غير حاصل للعباد؛ لأن العلم بكيفية الصفات فرع العلم بكيفية الموصوف، فإذا كان الموصوف لا تُعلم كيفيته؛ امتنع أن تُعلم كيفية صفاته(٢)،

وأكَّد المصنف علىٰ اتفاق أهل السنة والجماعة علىٰ نفي معرفة حقيقة الله وكيفية صفاته، وقالوا: لا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال، ولا يحيط أحد من المخلوقين علىٰ حقيقة ذاته(٣).

أما أقوال السلف -رحمهم الله تعالىٰ- في تقرير هذه القاعدة، فكثيرة جدًا، ويصعب استقصاؤها، لكن أكتفي بإيراد نماذج منها من مختلف العصور، حتىٰ

---

(١) الفتوىٰ الحموية: (ص٨٠).

(٢) انظر: نقض المنطق، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٦-٧)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٩٩).

(٣) انظر: درء التعارض (١٠/ ٢٧٧)، التدمرية (ص١٦-١٨)، الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥٥)، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٠٨-٣٠٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٤، ١٩٧-١٩٩).

يستبين لك التوافق التام بين عقيدة أهل السنة والجماعة، علىٰ اختلاف الأزمان وتباعد الأوطان، فمن ذلك:

ما نُقل من اتفاقهم علىٰ نفي العلم بالكيفية، مع إثبات الصفات علىٰ ظاهرها المتبادر، وقد نقل هذا الاتفاق عنهم الإمام الخطابي(١)، والخطيب البغدادي(٢)، والإمام أبو القاسم التيمي(٣)، وشيخ الإسلام ابن تيمية(٤)، والإمام الذهبي(٥).

- ومن ذلك: ما روي عن الإمام أبي حنفية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١٥٠هـ) عندما سُئل عن النزول، فقال: «ينزل بلا كيف»(٦).

فقد أثبت هذا الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ النزول، لكن نفىٰ العلم بالكيفية، وفق ما سبق بيانه من مراد السلف بقولهم: «بلا كيف».

- وقول عبد العزيز بن الماجشون رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت ١٦٤هـ): «... في صفة الرب العظيم، الذي فاتت عظمته الوصف والتقدير، وكلَّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدره؛ فلم تجد العقول مساغًا فرجعت خاسئة حسيرة، وإنما أُمروا بالنظر والتفكر فيما خلق، وإنما يقال: كيف؟ لمن لم يكن مرةً ثم كان، أما من لا يحول ولا يزول، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو»(٧).

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٧١)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧٨)، العلو (٢/ ١٢٩٤).

(٢) انظر: جواب سؤال بعض أهل دمشق عن الصفات (ص٢٠).

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١٨٦، ٤٧٧).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٤)، مناظرة في العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٦٧)، مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٢٠٧، ٣٣/ ١٧٧).

(٥) انظر: العلو (٢/ ١٢٩٤).

(٦) أورده الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص٢٢٢)، وابن أبي العز في شرح الطحاوية (١/ ٢٦٩)، والملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر (ص٣٤).

(٧) أورده ابن تيمية في الفتوىٰ الحموية (ص٨٠)، ودرء التعارض (٢/ ٣٦-٣٧)، وبيان تلبيس الجهمية =

فبيَّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن الله لا يقال عنه كيف، كما يُسأل بذلك عن المخلوق؛ لأنه تعالىٰ لم يخبرنا بكنه ذاته وصفاته، وقد انحسرت العقول عن معرفة ذلك، ولأنه تعالىٰ لا مثيل له ولا نظير، فلا يعلم كيف هو إلا هو.

• وعن الإمام الفضيل بن عياض رَحِمَهُ اللَّهُ (١٨٧هـ) قال: «ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص الآيات: ١-٤]، فلا صفة أبلغ مما وصف الله عَزَّوَجَلَّ نفسه، وكل هذا النزول والضحك، وهذه المباهاة، وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل، وكما شاء أن يباهي، وكما شاء أن يضحك، وكما شاء أن يطلع، فليس لنا أن نتوهم كيف وكيف»[(١)].

• وقال الإمام ابن قتيبة[(٢)] رَحِمَهُ اللَّهُ (ت ٢٧٦هـ) أثناء مناقشته لمنكري الرؤية: «فإن قالوا لنا: كيف ذلك المنظور والمنظور إليه؟ قلنا: نحن لا ننتهي في صفاته جَلَّجَلَالُهُ إلا حيث انتهىٰ إليه رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا ندفع ما صحَّ عنه؛ لأنه لا يقوم في أوهامنا ولا يستقيم علىٰ نظرنا، بل نؤمن بذلك من غير أن نقول فيه بكيفيةٍ وحدٍّ، أو أن نقيس علىٰ ما جاء ما لم يأت، ونرجو أن يكون في ذلك من القول والعقد بسبيل النجاة والتخلص من الأهواء كلها غدًا إن شاء الله تعالىٰ»[(٣)].

وذكر رَحِمَهُ اللَّهُ: «أن الله وضع عن عباده أن يفكروا كيف كان، وكيف قدَّر، وكيف

= (٢/ ١٦٦).

والذهبي في العلو (٢/ ٩٦٥) برقم (٣٥١)، وفي السير (٧/ ٣١١-٣١٢).

(١) أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٣-٢٤).

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد البغدادي، الإمام العلامة، اللغوي، أديب أهل السنة، صاحب المصنفات البديعة في السنة والأدب، توفي سنة ٢٧٦ هـ.

انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (١٠/ ١٧٠)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٩٦).

(٣) تأويل مختلف الحديث (ص١٤٠-١٤١).

خلق، وأن البحث عن ذلك مستحيل ممتنع؛ لأنه تكليف بما لا يقدر عليه العبد، ولم يكن إدراك ذلك في وسعه ولا في تركيبه»[(١)].

• وعقد الإمام ابن منده[(٢)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت ٣٩٥هـ) في كتابه (التوحيد) فصلًا بعنوان: (ذكر بيان النهي عن تقدير كيفية صفات الله عَزَّ وَجَلَّ، والدليل علىٰ إثبات صفاته، وأن الله وصف نفسه بالسمع والبصر واليمين بترك التشبيه والتمثيل)[(٣)]، وأورد تحته العديد من النصوص الدالة علىٰ ما ذكر.

• ومن كلام الإمام أبي محمد الجويني[(٤)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت ٤٣٨هـ)، قال: «صفاته معلومة من حيث الجملة والثبوت، غير معقولة من حيث التكييف والتحديد، فيكون المؤمن بها مبصرًا من وجه، أعمىٰ من وجه، مبصرًا من حيث الإثبات والوجود، أعمىٰ من حيث التكييف والتحديد»[(٥)].

• وقد بيَّن الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت ٤٦٣هـ) أن أهل السنة والجماعة لا يخوضون في شأن الكيفية بل: «يفزعون منها؛ لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عيانًا وقد جلَّ الله وتعالىٰ عن ذلك، وما غاب عن العيون؛ فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو علىٰ لسان رسوله ﷺ،

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة (ص٤٠).

(٢) محمد بن إسحاق بن محمد بن منده العَبْدِي، أبو عبد الله الأصبهاني، الإمام المحدث الحافظ، صاحب التصانيف، ولد سنة ٣١٠، وتوفي سنة (٣٩٥هـ). من مصنفاته: الإيمان، والتوحيد، والرد علىٰ الجهمية.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة (٢/ ١٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١).

(٣) كتاب التوحيد (٣/ ٢١).

(٤) والد إمام الحرمين أبي المعالي الجويني.

(٥) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية (١/ ١٨٢)، وانظر: (١/ ١٧٥، ١٨٧).

فلا نتعدىٰ ذلك إلىٰ تشبيه، أو قياس، أو تمثيل، أو تنظير، فإنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]»[(١)].

• وقال الإمام البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت ٥١٠هـ): «إن الامتناع عن الخوض في صفات الله تعالىٰ بالتكييف والتشبيه واجب، وأن المهتدي من سلك في نصوص الصفات طريق التسليم، وأن الخائض فيها زائغ، والمنكر معطِّل، والمكيِّف مشبِّه، تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١]»[(٢)].

• ومما ذكره الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت ٧٥١هـ) في تقرير هذه المسألة قوله: «إن العقل قد يئس من تعرُّف كنه الصفة وكيفيتها؛ فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله، وهذا معنىٰ قول السلف: «بلا كيف»، أي: بلا كيف يعقله البشر، فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته؛ كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته، ولا يقدح ذلك في الإيمان بها، ومعرفة معانيها، فالكيفية وراء ذلك، كما أنا لا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر، ولا نعرف حقيقة كيفيته، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فَعَجْزُنَا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم وأعظم»[(٣)].

قال المصنف: **«وقد قال النبي ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»، وهذا في صحيح مسلم وغيره، وقال في الحديث الآخر: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»، وهذا الحديث في المسند وصحيح أبي حاتم.**

وقد أخبر فيه أن لله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده، فمعاني هذه

---

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٢) شرح السنة (١/ ٢٥٧-٢٥٨).

(٣) مدارج السالكين (٣/ ٣٧٦).

الأسماء التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره».

جانب الإثبات لا يمكن أن يحاط به بحال، وله ﷻ من الكمالات التي يحمد عليها ما لم يطلّع عليه أحد، وما لا يُطَّلَعُ عليه إلا يوم القيامة، كما دل علىٰ ذلك الحديث المشهور بسيد الاستغفار، وفيه عن النبي ﷺ أنه قال: «مَا أَصَابَ عَبْدًا قَطُّ هَمٌّ وَلاَ غَمٌّ وَلاَ حَزَنٌ فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ، ابْنُ عَبْدِكَ، ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ...» الحديث(١).

والشاهد من الحديث قوله: «أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغَيْبِ عِنْدَكَ...»، دليل علىٰ أن أسماء الله ﷯ منها ما هو غير معلوم للبشر، وأسماؤه ﷻ مشتقة من صفاته، فدلَّ علىٰ أنَّ له صفات أخرىٰ لم يُطلع عليها أحد.

وقوله ﷺ في سجوده: «اللَّهُمَ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ، لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ»(٢).

ووجه الشاهد قوله: «لاَ أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ»، فإنه لو أحصىٰ ثناءً عليه لأحصىٰ أسماءه، وبالتالي يحصي صفاته؛ لأنها مشتقة منها.



(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٢٤٦) برقم (٣٧١٢) (ط/ الرسالة)، وابن حبان، انظر: موارد الظمآن رقم (٢٣٧٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٠٩)، والطبراني في الكبير رقم (١٠٣٥٢)، وصححه الألباني ﵀ كما في السلسلة الصحيحة (١/ ٣٣٦) رقم (١٩٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/ ٤٢٦ مع النووي)، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، برقم (١٠٩٠).

[المسألة السادسة

أسماء اللّه وصفاته متنوعة في معانيها متفقة في دلالتها على ذات اللّه]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلىٰ غير ذلك من أسمائه وصفاته؛ فنحن نفهم معنىٰ ذلك، ونميِّز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها علىٰ ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات.

وكذلك أسماء النبي ﷺ مثل محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب.

وكذلك أسماء القرآن مثل القرآن، والفرقان، والهدىٰ، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك.

ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات، كما إذا قيل: السيف، والصَّارِم، والمُهَنَّد؛ وقصد بالصَّارم معنىٰ الصَّرم، وفي المهند النسبة إلىٰ الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات.

الشــرح

لا يزال الحديث متصلًا عن ظواهر النصوص وتفسيرها، ويتحدث المصنف هنا عن جانب مهم، وهو معرفة أنواع الألفاظ واستعمالاتها، وقد يُشكل علىٰ البعض: أن

الله قد سَمَّىٰ نفسه بصفات وسَمَّىٰ عباده بنظير ذلك؛ فيتردد عند ذلك: هل يُثبت تلك الصفات لله حقيقة أم لا؟

فَمِن أجل توضيح هذه المسألة أقول: اعلم -وَفَّقَك الله- أن الألفاظ منها:

١- ما هو مترادف: هو ما اختلف لفظه واتَّحد معناه؛ مثال ذلك: الليث- الأسد- أسامة- الغضنفر.

فهذه ألفاظ مختلفة والمسمىٰ بها واحد؛ لذا تُسَمَّىٰ الألفاظ المترادفة.

٢- ما هو مشترك: وهو ما اتَّحد لفظه واختلف معناه؛ مثال ذلك: لفظ: (العين)؛ فهي تُطلق علىٰ (العين الباصرة- والعين الجارية- والجاسوس- والحسد).

فاللفظ واحد والمعاني مختلفة، وهذه تُسَمَّىٰ الألفاظ المشتركة.

٣- ما هو متباين: وهو ما اختلف لفظه ومعناه؛ مثال ذلك: (السماء والأرض- والجنة والنار).

فلكل لفظ من هذه الألفاظ معنىٰ يختلف عن الآخر، فهذه تُسَمَّىٰ الألفاظ المتباينة.

٤- ما هو متواطئ: وهو ما اتفق لفظه ومعناه، وهو نوعان:

الأول: التواطؤ المُطلق: وذلك إذا كان المعنىٰ متساويًا في الجميع؛ مثاله: لفظ (الرجل) يقال: زيد رجل وعمر رجل، فالمعنىٰ متساو في الجميع.

الثاني: التواطؤ المشكِّك: وذلك إذا كان المعنىٰ متفاوتًا متفاضلًا.

وسُمِّي بالمشكك؛ لتشكك السامع: هل هذا اللفظ مِن قبيل المتواطئ أم من المشترك؟

مثاله: لفظ (النور)؛ فيقال: (نور الشمس ونور السراج)، فالمعنىٰ في الاثنين

واحد، ولكن هناك تفاوت وتفاضل؛ فشتان بين نور الشمس ونور السِّراج[١].

فالأسماء التي تُطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد هي من الألفاظ المتواطئة التواطؤ المشُكك؛ فالحق فيها هو أن يقال: إنه بالنسبة للأسماء والصفات التي تُطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد، كـ (الحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، والحياة، والسمع، والبصر، والعلم) ونحوها هي حقيقة في الرب وحقيقة في العبد.

ولكن للرب تعالىٰ منها ما يليق بجلاله.

وللعبد منها ما يَليق به.

وعليه فإن النظر لأسماء الله وصفاته لا يخلو من حالين:

الحال الأول: باعتبار دلالتها علىٰ ذاته ﷻ. فهي بهذا الاعتبار تكون من نوع الألفاظ المترادفة.

قال ابن تيمية: «فأسماؤه كلها مُتَّفقة في الدلالة علىٰ نفسه المقدسة»[٢].

الحال الثاني: باعتبار ما تضمنه كل اسم أو صفة من معنىٰ.

قال ابن تيمية: «ثم كلُّ اسم يدل علىٰ معنىٰ مِن صفاته ليس هو المعنىٰ الذي دل عليه الاسم الآخر»[٣].

ومن الأمثلة علىٰ ذلك:

فـ (العزيز) يدل علىٰ نفسه مع عِزَّته.

و(الخالق) يدل علىٰ نفسه مع خلقه.

و(الرَّحيم) يدل علىٰ نفسه مع رحمتها.

---

(١) التحفة المهدية (ص٢٠٩) بتصرف.

(٢) الإيمان (ص١٧٥)، ط: المكتب الإسلامي.

(٣) الإيمان (ص١٧٥)، ط: المكتب الإسلامي.

ونفسُه تستلزم جميع صفاته؛ فصار كلُّ اسم يدل علىٰ ذاته والصفة المختصة به بطريق المطابقة، وعلىٰ أحدهما بطريق التضمن، وعلىٰ الصفة الأخرىٰ بطريق اللزوم»[(١)].

وبذلك تكون الأسماء الحسنىٰ لها اعتباران:

- اعتبارٌ من حيث الذات، واعتبارٌ من حيث الصفات.

فهي أعلام باعتبار دلالتها علىٰ الذَّات، وأوصاف باعتبار ما دلَّت عليه من المعاني.

وهي بالاعتبار الأول مترادفة لدلالتها علىٰ مسمىٰ واحد هو الله عَزَّوَجَلَّ، فـ (الحي، العليم، القدير، السميع، البصير، الرحمن، الرحيم، العزيز، الحكيم) كلها أسماء لمسمىٰ واحد هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

قال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء ١١٠].

فأسماء الله تعالىٰ تدل كلها علىٰ مسمىٰ واحد، وليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنىٰ يضاد دعاءه باسم آخر، بل كل اسم يدل علىٰ ذاته.

وهي بالاعتبار الثاني: متباينة لدلالة كل واحد منها علىٰ معناه الخاص، فمعنىٰ الحي غير معنىٰ العليم، ومعنىٰ العليم غير معنىٰ القدير، وهكذا[(٢)].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أسماء الله الحسنىٰ هي أعلامٌ وأوصافٌ، والوصفُ بها لا ينافي العلمية؛ بخلاف أوصاف العباد فإنها تنافي علميتهم؛ لأن أوصافهم مشتركة فنافتها العلمية المختصة، بخلاف أوصاف الله تعالىٰ»[(٣)].

---

(١) الإيمان (ص١٧٥)، ط: المكتب الإسلامي.

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦٢)، القواعد المثلىٰ (ص٨)، جلاء الأفهام (ص١٣٨).

(٣) بدائع الفوائد (١/ ١٦٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أسماء الرب تعالىٰ، أسماء كتبه، وأسماء نبيه ﷺ هي أعلام دالة علىٰ معانٍ هي بها أوصاف، فلا تضاد فيها العلميةُ الوصفَ بخلاف غيرها من أسماء المخلوقين، فهو الله الخالق البارئ المصور القهَّار؛ فهذه أسماء له دالة علىٰ معانٍ هي صفاته...»(١).

وضرب المصنف عدة أمثلة لهذا النوع من الألفاظ التي ينطبق عليها أنها تكون مترادفة باعتبار دلالتها علىٰ الذات، وقد سبق تعريف المترادف بأنه ما اختلف لفظه واتَّحد معناه، ومن ذلك:

المثال الأول: قول المصنف: «**وكذلك أسماء النبي ﷺ مثل محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب**».

كما ورد في الحديث: عن جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: «**لي خمسة أسماء، أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس علىٰ قدمي، وأنا العاقب**(٢)»(٣).

فهذه الأسماء الخمسة هي أسماء لذات واحدة وهو شخص النبي ﷺ، مع أن معنىٰ كل اسم يختلف عن الاسم الآخر، وبالتالي تكون هنا مترادفة أي أن الألفاظ مختلفة والمدلول واحد.

المثال الثاني: قول المصنف: «**وكذلك أسماء القرآن، مثل القرآن، والفرقان، والهدىٰ، والنور، والتنزيل، والشفاء، وغير ذلك**».

فالقرآن تعددت أسماؤه ولكل واحد من هذه الأسماء معناه المختص به، ولكنها

---

(١) جلاء الأفهام (ص١٣٣، ١٣٤).

(٢) العاقب: وهو الذي يَخْلُفُ مَن كان قبله فى الـخَيْر، وهو ﷺ قد عقب الأنبياء فكان آخرهم.

(٣) صحيح البخاري: (٤٨٩٦)، وصحيح مسلم: (٢٣٥٤).

تجتمع في أن المدلول واحد وهو القرآن الكريم.

المثال الثالث: قول المصنف: «**ومثل هذه الأسماء تنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات، كما إذا قيل: السيف، والصَّارِم، والمُهَنَّد؛ وقصد بالصَّارم معنىٰ الصَّرم، وفي المهند النسبة إلىٰ الهند؟ والتحقيق أنها مترادفة في الذات متباينة في الصفات**».

فالسيف له أسماء كثيرة ذكر المصنف منها السيف، والصارم، والمهند؛ فلكل لفظ من هذه الألفاظ معناه الخاص به، لكن هذه الألفاظ تجتمع في الدلالة علىٰ هذا النوع من السلاح كما هو معروف.

وقد أشار المصنف إلىٰ الاختلاف في نوع الاعتبار في هذه الألفاظ وهل هي من قبيل المترادف، وذلك باعتبار دلالتها علىٰ ذات واحدة.

أو أنها من قبيل الألفاظ المتباينة من حيث الصفات، ورجح المصنف أن كلا الإطلاقين صحيح بالاعتبار الذي يعود إليه.



[المسألة السابعة: المحكم والمتشابه]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومما يوضح هذا أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه.

قال تعالىٰ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١] فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣] فأخبر أنه كله متشابه.

الشرح

ذكر المصنف هنا مسألة المحكم والمتشابه، ولهذه المسألة علاقتها الوثيقة بمسألة معرفة ظواهر النصوص، فقد ذكر بعض المعطلة في تأويلهم لنصوص الصفات أن من النصوص ما يعلم معناه ومن ذلك نصوص الصفات، وهذه الدعوىٰ حاول أولئك تمريرها تحت عدد من المسميات، فقد أثاروا هذه المسألة تحت قضية المحكم والمتشابه، وتحت دعوىٰ التأويل، وتحت دعوىٰ المجاز، وتحت دعوىٰ التفويض، وغيرها من المسائل.

ودعوىٰ أن نصوص الأسماء والصفات غير معلومة المعنىٰ هي دعوىٰ أهل التجهيل الذين قالوا: نصوص الصفات ألفاظ لا تُعقل معانيها ولا ندري ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرأها ألفاظًا لا معاني لها، ونعلم أن لها تأويلًا لا يعلمه إلا الله،

وهي عندنا بمنزلة ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مريم: ١]، ﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢﴾ [الشورى: ١-٢]، ﴿الٓمٓصٓ ۝١﴾ [الأعراف: ١].

فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلًا ولا تشبيهًا، ولم نعرف معناه، وننكر علىٰ من تأوله ونكل علمه إلىٰ الله، وظنَّ هؤلاء أن هذه طريقة السلف، وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ولا يفهمون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وأمثال ذلك من النصوص، وبنوا هذا المذهب علىٰ أصلين.

أحدهما: أن هذه النصوص من المتشابه.

والثاني: أن للمتشابه تأويلًا لا يعلمه إلا الله.

فنتج من هذين الأصلين استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأنهم كانوا يقرؤون: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، و﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ويروون «**ينزل ربُّنا كل ليلة إلىٰ سماء الدُّنيا**»(١)، ولا يعرفون معنىٰ ذلك، ولا ما أُريد به، ولازم قولهم أن الرسول كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه».

ولا شك أن دعوىٰ كون طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك- بمنزلة الأمِّيين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨] هي دعوىٰ باطلة وفيها من القدح في الدِّين وفي حق الرسول ﷺ والطعن في السابقين الأولين واستجهالهم واستبلاههم، واعتقاد أنهم كانوا قوما أمِّيين بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحَّروا في حقائق العلم بالله،

---

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي.

وهذا القول إذا تدبَّره الإنسان وجده في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة، فإنه من المعلوم أن الله سبحانه وصف نفسه بأنه بيَّن لعباده غاية البيان، وأمر رسوله ﷺ بالبيان، وأخبر أنه أنزل عليه كتابه ليبيِّن للناس، ولهذا قال الزهريُّ: «من الله البيان وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم» فهذا البيان الذي تكفل به سبحانه وأمر به رسوله، إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده، أو المعنى وحده، أو اللفظ والمعنى جميعًا.

ولا يجوز أن يكون المراد به بيان اللفظ دون المعنى، فإن هذا لا فائدة فيه ولا يحصل به مقصود الرِّسالة.

وبيان المعنى وحده بدون دليله، وهو اللفظ الدَّال عليه ممتنع.

فعلم قطعًا أن المراد بيان اللفظ والمعنى.

والله تعالى أنزل كتابه -ألفاظه ومعانيه- وأرسل رسوله ليبين اللفظ والمعنى، فكما أنَّا نقطع ونتيقن أنه بيَّن اللفظ، فكذلك نقطع ونتيقن أنه بيَّن المعنى، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ، وهذا هو الذي ينبغي، فإن المعنى هو المقصود، وأما اللفظ فوسيلة إليه ودليل عليه، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود، وكيف نتيقَّن بيانه للوسيلة ولا نتيقَّن بيانه للمقصود؟ وهل هذا إلا من أبين المحال؟

ولقد جاءت رسالة النبي ﷺ بإثبات الصفات إثباتًا مفصلًا على وجه أزال الشبهة وكشف الغطاء، وحصل العلم اليقيني، ورفع الشك والرَّيب، فثلجت به الصدور واطمأنت به القلوب واستقرَّ الإيمان في نصابه، ففصلت الرسالة الصفات والنعوت والأفعال أعظم من تفصيل الأمر والنهي، وقرَّرت إثباتها أكمل تقرير في أبلغ

لفظ.

ومن يطَّلع علىٰ كلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم يعلم أنهم عرفوا معاني تلك النصوص وفهموها.

ويريد المصنف الإجابة عن هذا التساؤل، وهو هل في النصوص ما يعلم معناه من جهة التأويل الذي هو التفسير بعد أن بين أن هناك ما لا يعلم معناه من جهة التأويل الذي هو حقيقة الأشياء وكيفيتها.

ومسألة المحكم والمتشابه من المسائل التي طال النقاش حولها والمصنف هنا يفصل القول فيها من خلال عدة نقاط:

النقطة الأولىٰ: أن النصوص وصفت القرآن بأوصاف:

الوصف الأول: أن القرآن كله محكم، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١] **فأخبر أنه أحكم آياته كلها».**

الوصف الثاني: أن القرآن كله متشابه وذلك في «**قوله تعالىٰ:** ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣].

الوصف الثالث: وصف القرآن بأن منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧].

النقطة الثانية: بيان معنىٰ هذه الأوصاف.

قال المصنف بعد ذكره لهذه الأقسام «**فينبغي أن يُعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه».**

أولًا: معنىٰ «الإحكام» عمومًا.

قال المصنف: «والحكم هو الفصل بين الشيئين، والحاكم يفصل بين الخصمين، والحكمة فصل بين المشتبهات علمًا وعملًا، إذا مُيِّز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار، فيقال: حَكَمْت السَّفيه وأحْكَمْته إذا أخذت علىٰ يديه، وحَكَمْت الدَّابَّة وأحْكَمْتها إذا جعلت لها حَكَمَة، وهو ما أحاط بالحنك من اللجام، وإحكام الشيء إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره».

جعل المصنف مدار الكلمة علىٰ الفصل وربط استعمالاتها بهذا المعنىٰ وأعطىٰ أمثلة لذلك:

بالحكم: فقال: «والحكم هو الفصل بين الشيئين».

والحاكم: فقال: «والحاكم يفصل بين الخصمين».

والحكمة: فقال: «والحكمة فصل بين المشتبهات علمًا وعملًا، إذا مُيِّز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار، وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار؛ فيقال: حَكَمْت السَّفيه وأحْكَمْته إذا أخذت علىٰ يديه، وحَكَمْت الدَّابَّة وأحْكَمْتها إذا جعلت لها حَكَمَة وهو ما أحاط بالحنك من اللجام».

وإحكام الشيء قال إنه: «إتقانه، فإحكام الكلام: إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره».

وهناك من يرىٰ أن مادة «حكم» تدور علىٰ معنىٰ الصرف والمنع، ومنه:

١- (حكمة اللجام) للحديدة التي تمنع الفرس من الاضطراب والجموح.

٢- ومنه حكم الحاكم؛ لأنه منعٌ للظالم من وضع يده علىٰ حق غيره.

٣- ومنه الحكيم؛ لأنه يمنع نفسه من اتباع هواها وارتكاب ما لا يليق، ويرجع إلىٰ هذا المعنىٰ قولهم: أحكمته إحكامًا إذا أخذت علىٰ يده، قال جرير:

أَبَنِـــي حَنِيفَـــةَ أَحْكِمُـــوا سُـــفَهَاءَكُمْ إِنِّـــي أَخَـــافُ عَلَـــيْكُمُ أَنْ أَغْضَـــبَا

٤- ومنه الإحكام بمعنىٰ الإتقان؛ لأنه منع للشيء من الخلل والخطأ، يقال: بناء محكم؛ أي متين لا وهن فيه ولا خلل.

وكلا المعنيين -أي الفصل أو المنع- متقاربان في المعنىٰ.

ثانيًا: بيان معنىٰ الإحكام العام الذي يعم جميع القرآن.

وقول المصنف: «**والقرآن كله محكم بمعنىٰ الإتقان، فقد سماه الله حكيمًا بقوله: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ١﴾** [يونس: ١] **فالحكيم بمعنىٰ الحاكم، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ٧٦﴾** [النمل: ٧٦]، **وجعله مفتيًا في قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾** [النساء: ١٢٧] **أي: ما يتلىٰ عليكم يفتيكم فيهن، وجعله هاديًا ومبشرًا في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾** [الإسراء: ٩]».

هذا هو الإحكام العام حيث جاء وصف القرآن بأنه محكم، كما في أول سورة هود: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، وفسر المصنف الإحكام في هذه الآية بقوله: «**والقرآن كله محكم بمعنىٰ الإتقان**» فالقرآن كله محكم في جزالة لفظه، ووضوح معانيه، ودقة أحكامه، وصدق أخباره، هذا معنىٰ أنه قرآن محكم.

وربط المصنف بين المعنىٰ اللغوي الذي يرجع إليه لفظ الإحكام الذي هو الفصل بالمعنىٰ الشرعي، واستشهد لذلك بأن الله عَزَّوَجَلَّ:

١- سمىٰ القرآن حكيمًا: قال المصنف: «**فقد سماه الله حكيمًا بقوله: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ١﴾** [يونس: ١]، **فالحكيم بمعنىٰ الحاكم**».

٢- وجعل القرآن يقص: قال المصنف: «**كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ**

﴿يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَكۡثَرَ ٱلَّذِي هُمۡ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ٧٦﴾» [النمل: ٧٦].

٣- وجعل القرآن مفتيًا: قال المصنف: «**وجعله مفتيًا في قوله:** ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٢٧] **أي: ما يتلىٰ عليكم يفتيكم فيهن**».

٤- وجعله هاديًا ومبشرًا: قال المصنف: «**وجعله هاديًا ومبشرًا في قوله:** ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾» [الإسراء: ٩].

وكل هذه المعاني داخلة في المعنىٰ العام للإحكام الذي يعم القرآن جميعه.

ثالثًا: بيان معنىٰ التشابه العام الذي يعم جميع القرآن.

وقول المصنف: «**وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله:** ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾ [النساء: ٨٢]، **وهو الاختلاف المذكور في قوله:** ﴿إِنَّكُمۡ لَفِي قَوۡلٖ مُّخۡتَلِفٖ ٨ يُؤۡفَكُ عَنۡهُ مَنۡ أُفِكَ ٩﴾ [الذاريات الآيات: ٨-٩].

المقصود بهذا النوع هو ما ورد في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣] فأخبر أنه كله متشابه؛ وقال المصنف: «**فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله:** ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾ [النساء: ٨٢].

وأما عن المعنىٰ المقصود بالتشابه العام فقد بينه المصنف بيانًا شافيًا بما لا مزيد عليه فقال: «**فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدِّق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته، وإذا نهىٰ عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهىٰ عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه، إذا لم يكن هناك نسخ.**

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته، بل ينفيه، أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضًا، فيُثبت الشيء تارة وينفيه أخرىٰ، أو يأمر به وينهىٰ

عنه في وقت واحد، أو يفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادة، والمتشابهة هي المتوافقة.

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضًا- كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضًا».

رابعًا: التشابه العام لا ينفي الإحكام العام.

قال المصنف: «فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضًا، لا يناقض بعضه بعضًا».

فالقرآن من إحكامه وإتقانه أنه من أوله إلىٰ آخره متشابه، يشبه بعضه بعضًا في المعاني التي ذكرها المصنف، من التناسب والتماثل وتصديق بعضه لبعض، وأنه لا يخالف ولا يناقض ولا يضاد بعضه بعضًا.

خامسًا: الفرق بين الإحكام الخاص والتشابه الخاص.

قال المصنف: «بخلاف الإحكام الخاص، فإنه ضد التشابه الخاص، فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه علىٰ بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر».

ذكر المصنف الفرق بين التشابه الخاص والإحكام الخاص.

أولًا: من حيث التعريف:

التشابه الخاص: الوارد في النص المقصود به: «هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه علىٰ بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس

كذلك».

والإحكام الخاص: الوارد في النصوص **المقصود** به: «هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر».

فالمحكم بهذا المعنىٰ هو: ما اتضح المراد منه.

والمتشابه بهذا المعنىٰ: ما لم يتضح المراد منه لبعض دون بعض.

ثانيًا: الفوارق بين النوعين.

الفرق الأول: أن الله -جل وعلا- ذكر أن المحكم أكثر من المتشابه؛ لأنه سمىٰ المحكم أم الكتاب -يعني معظم الكتاب، وغالب الكتاب-، ومعنىٰ هذا أن الغالب علىٰ آيات القرآن الوضوح والبيان.

والمتشابه قليل؛ لأن الله -جل وعلا- قال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

الفرق الثاني: أن الله -جل وعلا- ذكر أن الناس أمام المتشابه صنفان:

الصنف الأول: صنف زائغ يتبع المتشابه، ويحرص عليه؛ ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله؛ ولهذا قال تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ينقبون عن المتشابهات ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله.

الصنف الثاني: سماهم الله الراسخين في العلم، هؤلاء الذين يردون المتشابه للمحكم، فإذا رُدَّ المتشابه للمحكم اتضح المتشابه، وزال التشابه، وأيضًا يعرفون أن خطابهم بالمتشابه اختبار وابتلاء: هل يؤمنون بما لا يعرفون، أو لا يؤمنون؟ والحقيقة أنهم يؤمنون؛ لأنهم ماذا يقولون؟ ﴿كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧].

من الأمثلة: قول الله -تعالىٰ-: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النحل: ٩٣] قد يقرأ هذه الآية إنسان في قلبه مرض -والعياذ بالله-، فيظن أن هداية الله -تعالىٰ- وإضلاله جزاف؛ لأنه قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النحل الآية: ٩٣]

ولا ذكرت الآية أسباب الهداية، ولا أسباب الإضلال.

لكن الراسخين في العلم ردوا هذه الآية -التي قد يظن فيها التشابه- إلىٰ المحكم من القرآن، فالله -جل وعلا- قال: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦] إذن الآية ذكرت أن هداية الله تعالىٰ للعبد لسبب صادر من العبد، وهو قوله: ﴿ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُۥ﴾(٤)، وفي مجال الغواية والإضلال جاءت الآية الثانية: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَاطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾(٥)، إذن صارت الهداية لها أسباب والإضلال له أسباب.

إذن ما المنهج للخروج من التشابه؟ رد المتشابه إلىٰ المحكم.

المسألة السادسة: أنواع التشابه الخاص.

قال المصنف: «**وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبهًا عليه، ومنهم من يهتدي إلىٰ ذلك، فالتشابه الذي لا يتميز معه قد يكون من الأمور النِّسبيَّة الإضافية، بحيث يشتبه علىٰ بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه علىٰ بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله، وإن كان مشبهًا له من بعض الوجوه**».

التشابه الخاص نوعان: باعتبار ما يتعلق بالمعاني والكيفيات.

فقد لا تبلغ العقول مبلغ فهم هذا النص، فهذا يأتي من حالين:

إما حال المعنىٰ.

أو حال الكيف.

فالنوع الأول: يسمىٰ التشابه النسبي: وهو يقع من جهة المعاني، ومعناه الذي

يخفىٰ علىٰ أحد دون أحد.

فالظهور والبطون والوضوح والخفاء في فهم المعاني هي أمور نسبية، فقد يفهم الإنسان من آية فهمًا صحيحًا، وقد يفهم منها فهمًا سقيمًا، وهذا يكون بسبب فهمه، فهذا أمر يختلف فيه الناس، فلذلك إذا كان الفهم فاسدًا فيقال: إن هذا الفهم إذا فهمه البعض فهو فهم فاسد، لا أن يقول: إن ظاهر الآية في هذا هو كذا، وهذا غير صحيح.

فحال المعنىٰ فقد يكون بما يسمىٰ الاشتباه النسبي، بمعنىٰ: أن النص قد يتضح لك ويخفىٰ عليك أو العكس، يتضح لي ويخفىٰ عليك، فالمعنىٰ قد لا يبلغه عقلك أو فهمك، وهذا وقع حتىٰ لبعض أصحاب النبي ﷺ.

فالصحابة رضوان الله عليهم لما سمعوا قول الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ۝٨٢﴾ [الأنعام: ٨٢]، جاؤوا يبكون ويقولون للنبي: «وأينا لم يظلم نفسه» ففهموا من الظلم ظلم النفس، فأرشدهم النبي ﷺ إلىٰ المعنىٰ الحق، وقال: «ألم تسمعوا لقول العبد الصالح: يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلمٌ عظيم»[(١)]، فأفهمهم بأن المراد من الظلم هنا هو الشرك؛ لأن الظلم علىٰ ثلاثة أنواع:

ظلم النفس، وظلم الغير، والظلم بمعنىٰ الشرك.

وهذا عدي بن حاتم عربي قُح، عندما سمع قول الله عز وجل: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، جاء بحبلين بعقالين أحدهما أسود والثاني أبيض ووضعهما تحت وسادته وأخذ ينظر إليهما، يريد أن يتبين إليه

---

(١) انظر صحيح البخاري كِتَاب الإِيمَان، بَاب: ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ برقم (١٥)، ومسلم كِتَاب الْإِيمَانِ، بَاب صِدْقِ الْإِيمَانِ وَإِخْلَاصِهِ (١٢٤)، والترمذي (٣٠٦٧)، والإمام أحمد في المسند مسند المكثرين من الصحابة (٣٥٨٩).

الأبيض من الأسود، فلما جاء إلىٰ النبي ﷺ قال: «إن قفاك لعريض ألم يقل من الفجر؟»(١)، فبين له أن المعنىٰ هنا بياض النهار وسواد الليل.

فيقع التباس وعدم قدرة علىٰ الفهم من جهة المعنىٰ.

النوع الثاني: التشابه مطلق: وهو الذي يخفىٰ علىٰ كل أحد.

وهذا يقع إذا كان الأمر يتعلق بالكيفية ككيفية صفات الله عَزَّوَجَلَّ، فنحن لا نعلم كيفية نزوله، ولا كيفية استوائه، فلا سبيل لأن نعلم هذه الكيفيات فهي أمورٌ لا تبلغها عقولنا، فما جاء النص بما يصادم العقل، لكن قد يأتي النص بما لم يبلغه العقل، وما لم يصل إليه عقل الإنسان. فما كان متعلقًا بالكيف فليس لك إليه سبيل؛ لأنه محجوبٌ عنك، وكما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، فليس لك أن تتخوض أو تخوض في شأن الكيف ولا سبيل لك إليها.

مثال ذلك: آيات الصفات.

وقد انقسم الناس في آيات الصفات هل هي من المتشابه إلىٰ فريقين:

فريقٌ أطلق ولم يصب، فقال: آيات الصفات من المتشابه.

وفريق آخر من المحققين -وعلىٰ رأس القائمة شيخ الإسلام ابن تيمية- قالوا: آيات الصفات من جهة المعاني ليست من المتشابه؛ لأن معانيها معروفة.

وأما كيفية الصفة فهذا من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

---

(١) انظر صحيح البخاري كِتَاب الصَّوْم، بَاب قَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، برقم (١٩١٦)، ومسلم كِتَاب الصِّيَام، بَاب بَيَانِ أَنَّ الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْصُلُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ... برقم (١٠٩٠)، والترمذي (٢٩٧٠)، والنسائي (٢١٦٩)، والإمام أحمد في المسند أَوَّلُ مُسْنَدِ الْكُوفِيِّينَ (١٩٣٧٥).

المسألة السابعة: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس.

قال المصنف: «**ومن هذا الباب الشُّبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل، حتىٰ يشتبه علىٰ بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل.**

والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدىٰ للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد.

وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه والقياس الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة».

أوضح المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ أن أكثر ضلال الناس وقع بسبب أمرين:

شبه التأويل.

القياس الفاسد.

وبين أن شبه التأويل تقع في الأدلة السمعية، وذلك من جهة الألفاظ المتشابهة. وعرفها المصنف بقوله: «**وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل**».

وهذا النوع عدَّه المصنف من باب الاشتباه النسبي فقال: «**حتىٰ يشتبه علىٰ بعض الناس**».

وليس الاشتباه المطلق، وذلك أن الاشتباه النسبي قد يعرفه العلماء فقال

المصنف: «**ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل**».

وأن القياس الفاسد يقع في الأدلة العقلية، وذلك من جهة المعاني المتشابهة. وعرف المصنف القياس الفاسد بقوله: «**تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه**».

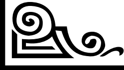
وهذا النوع عدَّه المصنف كذلك من باب الاشتباه النسبي وليس الاشتباه المطلق فقال: «**فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدىٰ للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد**».

قال ابن القيم: «فالرأي الباطل أنواع:

أحدها: الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فسادُه وبطلانه، ولا تحلُّ الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه مَنْ وقع بنوع تأويلٍ وتقليد.

النوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإنَّ مَنْ جهلها وقاسَ برأيه فيما سئل عنه بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشَّيئين ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدرٍ فارقٍ يراه بينهما، ففرق بينهما في الحكم، من غير نظر إلىٰ النصوص والآثار؛ فقد وقع في الرأي المذموم الباطل فضلَّ وأضل.

النوع الثالث: الرأيُ المتضمنُ تعطيلَ أسماءِ الربِّ وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهلُ البدع والضلال من الجهمية والمعتزلة والقدرية ومن ضَاهَاهُم، حيث استعمل أهله قياساتِهِم الفاسدة وآراءَهم الباطلة وشُبَهَهُم الداحضة في رَدِّ النصوص الصحيحة الصريحة، فردوا لأَجلها ألفاظ النصوص التي وجدوا السبيل إلىٰ تكذيب رواتها وتخطئتهم، ومعاني النصوص التي لم يجدوا إلىٰ رَدِّ



ألفاظها سبيلًا، فقابلوا النوع الأول بالتكذيب، والنوع الثاني بالتحريف والتأويل، فأنكروا لذلك رؤية المؤمنين رَبَّهم في الآخرة، وأنكروا كلامه وتكليمه لعباده، وأنكروا مباينته للعالم، واستواءه علىٰ عرشه، وعُلوَّهُ علىٰ المخلوقات، وعموم قدرته علىٰ كل شيء، بل أخرجوا أفعال عباده من الملائكة والأنبياء والجن والإنس عن تعلُّقِ قُدْرَتِه ومشيئته وتكوينه لها، ونَفَوْا لأجلها حَقائقَ ما أَخبرَ به عن نفسه وأَخبرَ به رسولُه من صِفاتِ كَمالِهِ ونُعوتِ جَلَاله؛ وحرَّفوا لأجلها النصوص عن مَواضِعِها، وأخرجوها عن معانيها وحقائقها بالرأي المجرد الذي حقيقته أنه زُبالة الأذهان ونُخالة الأفكار وعُفارة الآراء ووساوس الصدور، فملأوا به الأوراق سَوَادًا، والقلوب شُكوكًا، والعالم فسادًا.

النوع الرابع: الرأي الذي أُحدثت به البدع، وغُيِّرت به السنن، وعمَّ به البلاء، وتربَّىٰ عليه الصغير، وهَرِمَ فيه الكبير.

فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمَّة وأئمتها علىٰ ذمِّه وإخراجه من الدين.

النوع الخامس: ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنهم أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظُّنون، والاشتغال بحفظ المعْضِلات والأغلوطات، ورَدِّ الفروع والنوازل بعضها علىٰ بعضٍ قياسًا، دون ردها علىٰ أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستُعْمِل فيها الرأي قبل أن تنزل، وفُرِّعت وشُققت قبل أن تقع، وتُكُلِّم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا: وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن، والبعث علىٰ جهلها، وترك الوقوف علىٰ ما يلزم

الوقوف عليه منها، ومن كتاب الله عَزَّوَجَلَّ ومعانيه»[(١)].

المسألة الثامنة: أمثلة لما وقع من القياس الفاسد من جهة الاشتراك في الألفاظ.

المثال الأول: قول الاتحادية.

قال المصنف: «**وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات، حتىٰ آل الأمر بمن يدعي التحقيق والتوحيد والعرفان منهم إلىٰ أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود فظنوا أنه هو، فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق، مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدًا به، أو حالا فيه من الخالق مع المخلوق. فمن اشتبه عليهم وجود الخالق بوجود المخلوقات -حتىٰ ظنوا وجودها وجوده-؛ فَهُم أعظم الناس ضلالًا من جهة الاشتباه، وذلك أن الموجودات تشترك في مسمىٰ «الوجود» فرأوا الوجود واحدًا، ولم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع**».

الاتحادية الذين يقولون: إن وجود الخالق هو وجود الخلق، وهم من أتباع ابن عربي صاحب فصوص الحكم وصاحب الفتوحات المكية، وخلاصة هؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترىٰ بحال وليس له اسم ولا صفة ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرىٰ ولا اسم له.

ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرىٰ في كل شيء، ويتجلىٰ في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترىٰ نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترىٰ الأشياء فيه، وتارة يقولون يرىٰ هو في الأشياء وهو تجليه في الصور، وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين:

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٥٤-٥٦).

«عين ما ترىٰ ذات لا ترىٰ وذات لا ترىٰ عين ما ترىٰ».

وهم مضطربون لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذ المطلق لا وجود له في الخارج مطلقًا بلا ريب، لم يبق إلا ما سموه مظاهر ومجالي، فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود[١].

وفي هذا يقول ابن عربي:

فــإن قلــت بالتنزيــه كنــت مقيــدًا ... وإن قلــت بالتشــبيه كنــت محــددًا
وإن قلــت بــالأمرين كنــت مســددًا ... وكنــت إمامًــا في المعــارف سيــدًا
فمــن قــال بالإشــفاع كــان مشــركًا ... ومــن قــال بــالإفراد كــان موحــدًا
فإيــاك والتشــبيه إن كنــت ثانيــا ... وإيــاك والتنزيــه إن كنــت مفــردًا
فمــا أنــت هــو بــل أنــت هــو وتــراه في ... عــين الأمــور مســرحا ومقيــدًا[٢]

المثال الثاني: قول المعتزلة ومن وافقهم.

قال المصنف: **«وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمىٰ «الوجود»، لزم التشبيه والتركيب، فقالوا: لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم، من أن الوجود ينقسم إلىٰ قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات».**

وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم، وهؤلاء هم نفاة جميع الصفات الذين أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم، إما لكون الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم، والجسم مركب في اصطلاحهم، وإما لأن إثبات العلم والقدرة

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٧٣).
(٢) بغية المرتاد (ص٥٢٧).

ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة، وذلك تركيب»[١].

هذه الحجة التي ينفون بها الصفات ويعتمدون علىٰ نفي مسمىٰ التركيب هي مبنية علىٰ ألفاظ مجملة مشتركة موهمة، فإذا قالوا: إثبات الصفات تركيب والمركب مفتقر إلىٰ جزئه وجزؤه غيره والمفتقر إلىٰ غيره ليس بواجب بنفسه. قيل لهم: إن أردتم بالغير غيرًا مباينًا له فهذا باطل، وإن أردتم ما هو داخل في مسمىٰ اسمه كان حقيقة قولكم المركب لا يوجد إلا بوجود جزئه والمجموع لا يوجد إلا بوجود بعضه والجملة لا توجد إلا بوجود أفرادها. وقد تقدم الكلام علىٰ لفظ التركيب فيما سبق.

المثال الثالث: قول الفلاسفة.

قال المصنف: **«وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمىٰ «الوجود» لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه، وزعموا أن في الخارج عن الأذهان كليات مطلقة: مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق، ونحو ذلك؛ فخالفوا الحس والعقل والشرع، وجعلوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وهذا كله من أنواع الاشتباه».**

هؤلاء هم الفلاسفة الذين يقولون بموجودات ممكنة ليست أجسامًا ولا أعراضًا قائمة بالأجسام كالعقل والنفس والهَيُولىٰ، والصورة التي يدعون أنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ليست أجسامًا ولا أعراضًا لأجسام، فإن أئمة أهل النظر يقولون إن فسادها هذا معلوم بالضرورة كما ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وأمثاله من أئمة النظر والكلام»[٢].

---

(١) الرسالة الصفدية- قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة (ص٧٣، ٧٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن أكثر أسباب غلطهم بناؤهم علىٰ أن المعقول الموجود يكون له وجوده في الخارج، وهم إذا تدبروا ذلك علموا أن المعقولات التي هي أمور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان وأن الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية، إلا أن يراد بالمعقول -في قولهم: مثلوا المعقول في صورة المحسوس- ما يحسه الإنسان بنفسه دون جسده، فهذا في الحقيقة محسوس موجود لكن بالحس الباطن والوجد الباطن ليس معقولًا محضًا ولا في تمثل أن الإنسان يحس جوعه وشبعه ولذته وألمه أنه ينتقل حكمه من الباطن إلىٰ الظاهر كما ينتقل حكم الحس بالظاهر إلىٰ الباطن، وإذا قدر وجود النفس بغير بدن فهو يحس بما يجده من لذة وألم وذلك أمر محسوس لها وبجنس أسباب ذلك لا يكون لها معقولًا مجردًا كليًّا فإن ذاك إنما ثبوته في مجرد العلم والاعتقاد ولا بد له من أفراد موجودة في الخارج وإلا لم يكن حقًّا، ومن المعلوم أن هذا الظان أن النفس تلتذ بهذه الأمور دون إدراك الحقائق الخارجية من أفسد الظن وهو كقول من يقول إن النفس تتلذذ بتمثل المحسوس والمشتهىٰ دون المباشرة لحقيقته الخارجة، فقولهم يمثل المعقول في صورة المحسوس كلام لا حقيقة له، لكن لو قال يمثل الغائب في صورة الشاهد ويمثل الغيب في صورة الشهادة كان هذا حقًّا، فإن الإنسان إنما يعلم ما يشهده ويحس به بالقياس والتمثيل لما شاهده، لكن هذا لا يقتضي أن تكون الأمور الغائبة المتمثلة ليست في أنفسها مما يحس بل يعقل عقلًا مجردًا فإن هذا لا يقوله من يفهم ما يقوله»(١).

المسألة التاسعة: ضرورة التفريق بين الأمور التي اشتركت من بعض الوجوه.

قال المصنف: «ومن هداه الله سبحانه فرَّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣).

الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم- الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق.

وهذا كما أن لفظ «إنَّا» و«نحن» وغيرهما من صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له. فإذا تمسك النصراني بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] ونحوه علىٰ تعدد الآلهة، كان المحكم كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣] ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنىٰ واحدًا يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع مبينًا لما يستحقه من العظمة والأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم».

بين المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من هداه الله للتفريق بين الأمور من اشتباه من بعض الوجوه ممن مَنَّ الله عليه بمعرفة ما يدل عليه الكتاب والسنة، ومعرفة القدر المشترك بين الشيئين، وما يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، وذلك من خلال رد المشكل غير الواضح من النصوص إلىٰ النص واضح المعنىٰ، بحيث يزول الإشكال والاشتباه، فيعرف الفرق بين الشيئين من جهة الجمع وجهة الافتراق.

وأعطىٰ المصنف مثالًا لذلك بما ورد بشان لفظ (إنَّا) و(نحن) في القرآن فكِلا اللفظين يستخدم صيغة جمع كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾﴾ [الفتح: ١]. وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٣٢]، ونحو ذلك كقوله: ﴿نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ﴾ [القصص: ٣]، وقوله: ﴿فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و﴿وَرَفَعْنَا﴾ [الشرح: ٤] حيث تمسك النصارىٰ بمثل هذه النصوص، واستدلوا بها علىٰ أن الله ثالث ثلاثة! تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا، وقد

غفلوا عن كون هذه الصيغة في أصل وضعها العربي يتكلم بها الواحد المعظم نفسه، ويتكلم بها الواحد الذي معه شركاء في فعله. فيؤتىٰ لهؤلاء النصارىٰ بالآيات المصرحة بوحدانية الله كقوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، و﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣]، ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]. ونحو ذلك من الآيات المصرحة ببطلان ما يدعون، والمزيلة للاشتباه الذي به يلبسون.

فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم المتحدث عن نفسه، وللعظيم الذي له أعوان يطيعونه! فإذا فعل أعوانه فعلًا بأمره قال: نحن فعلنا، كما يقول الملك نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش ونحو ذلك، وحينئذ فالرب تبارك وتعالىٰ يتكلم بـ «أنا» و«نحن» لما له من العظمة والجلال. وعديد الأسماء والصفات التي لا يحصيها إلا هو وما له من الجنود الذين هم عبيده وتحت قهره يديرهم كيف يشاء فهم ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧-٢٨]. كما وصفهم الله في سورة الأنبياء، فهو سبحانه أحق بالتكلم بـ «إنَّا» و«نحن» ونحو ذلك.

فنحن إذًا نفهم مراد الله بقوله: «إنَّا» و«نحن» وإن كنا نجهل ما دل عليه ذلك من كيفية صفات الله وحقيقة ذاته المقدسة كما نجهل حقيقة ذوات الملائكة وكيفية صفاتهم، ولا نعلم عددهم ولا كيف يأمرهم الله يفعلون. أما الملك من البشر إذا تكلم بـ «إنا» و«نحن» فقد يكون مراده»[1].

المسألة العاشرة: حقائق الأسماء والصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية (١/ ٢٢٦).

قال المصنف: «وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وما له من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمه إلا هو ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

بخلاف الملِك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد عُلم أنه هو وأعوانه -مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك- أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك.

والله ﷻ لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر، ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة، ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة».

أشار المصنف هنا إلىٰ النوع الثاني من أنواع التأويل الذي هو بمعنىٰ الحقيقة والكيفية، وقد تقدم ذكر أنه:

إما أن يكون المقصود بالتأويل الحقيقة التي تؤول إليها الأمور.

أو يكون المقصود به جميع التأويل الذي هو التفسير.

فمعرفة حقيقة صفات الله ومعرفة حقيقة جنوده وصفات اليوم الآخر لا يعلم حقائقها إلا الله تعالىٰ بخلاف الملِك من البشر إذا ما أمر بعطاء ونحوه فكما قال المصنف: «فقد عُلم أنه هو وأعوانه -مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك- أمروا به، وقد يُعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك».

المسألة الحادية عشرة: التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة.

قال المصنف: «وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميِّز أحد المعنيين من

إضافة أو تعريف، كما إذا قيل: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ﴾ [محمد: ١٥]، فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو -مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر- من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله».

تقدم ذكر الفرق بين الألفاظ المتواطئة والألفاظ المشتركة، فتعريف الألفاظ مشترك: هو ما اتَّحد لفظه واختلف معناه؛ مثال ذلك: لفظ: (العين)؛ فهي تُطلق علىٰ (العين الباصرة- والعين الجارية- والجاسوس- والحسد).

وتعريف الألفاظ المتواطئة وهو: ما اتفق لفظه ومعناه، وهو نوعان:

الأول: التواطؤ الـمُطلق: وذلك إذا كان المعنىٰ متساويًا في الجميع؛ مثاله: لفظ (الرجل) يقال: زيد رجل وعمر رجل، فالمعنىٰ متساو في الجميع.

الثاني: التواطؤ المشكِّك: وذلك إذا كان المعنىٰ متفاوتًا متفاضلًا.

والشيء المشترك بين النوعين أن اللفظ واحد.

ومقصود المصنف بقوله: «**وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة**» أي ما أورده من أمثلة فيما سبق من لفظ (إنَّا) و(نحن) ولفظ (الوجود)، فهذه جميعًا تطلق في حق الخالق وحق المخلو، ق فاللفظ واحد والمعنىٰ واحد، ولكن بين الاثنين تفاوت في القدر والحقيقة وهو ما يطلق عليه مسمىٰ التواطؤ المشكك.

وأعطىٰ المصنف مثالًا توضيحيًّا لذلك بقوله تعالىٰ: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ﴾، فلفظ الماء يطلق علىٰ ماء الجنة وعلىٰ ماء الدنيا، فكلاهما يمسىٰ ماءً، ونحن نعرف حقيقة ماء الدنيا، أما ماء الجنة فكما ذكر المصنف: «**لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو -مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر- من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله**».

المسألة الثانية عشرة: مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو.

قال المصنف: «وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو. ولهذا كان الأئمة -كالإمام أحمد وغيره- ينكرون علىٰ الجهمية وأمثالهم من الذين يحرِّفون الكلم عن مواضعه- تأويل ما تشابه عليهم من القرآن علىٰ غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه «في الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته علىٰ غير تأويله».

وإنما ذمهم لكونهم تأوَّلوه علىٰ غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه، وإن كان لا يشتبه علىٰ غيرهم، وذمهم علىٰ أنهم تأولوه علىٰ غير تأويله، ولم ينف مطلق التأويل، كما تقدم من أن لفظ «التأويل» يراد به التفسير المبيِّن لمراد الله تعالىٰ به، فذلك لا يعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع».

أعاد المصنف تأكيد أن لفظ التأويل فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته يراد به أحد أمرين:

الأمر الأول: «يراد به التفسير المبيِّن لمراد الله تعالىٰ به».

الأمر الثاني: «ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو».

فيجب التفريق بين التأويلين، فالسلف لم يمتنعوا عن تأويل المعنىٰ الذي هو التفسير، وإنما امتنعوا عن تأويل الحقيقة والكيفية كما قال المصنف: «وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته، لا يعلمها إلا هو» فهي من الأمور التي لا يعلم تأويلها إلا الله عَزَّوَجَلَّ.

وبين المصنف أن ذم السلف للمعطلة لم يكن المقصود به ذم التأويل مطلقًا، فهذا لم يكن مرادهم وإنما المراد ذم تأويلاتهم الباطلة سواء فيما يتعلق بالتأويل الذي هو التفسير حيث أولوا معاني نصوص الاستواء كقولهم استوىٰ استولىٰ، واليد بمعنىٰ النعمة أو القدرة ونحو ذلك. أو بخوضهم في كيفية صفات الله وحقائقها.

المسألة الثالثة عشرة: غلط من ينفي التأويل مطلقًا.

قول المصنف: «**ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ علىٰ ظاهره؛ ويحتجون بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، ويحتجون بهذه الآية علىٰ إبطال التأويل.**

وهذا تناقض منهم؛ لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلًا لا يعلمه إلا الله، وهم ينفون التأويل مطلقًا».

يتحدث المصنف هنا عن صنف من المعطلة وهم أهل التجهيل، وهو دعوىٰ التوقف في معنىٰ النصوص، فيقولون: «**الله أعلم بمراده**»[(١)]، فهذه حقيقة الأمر علىٰ رأي هؤلاء المتكلمين.

وحقيقة رأيهم يدور بين التأويل وبين التفويض، أي بين التحريف أو التجهيل، فالتفويض في حقيقته هو دعوىٰ الجهل والتوقف في معاني النصوص، وأن هذه النصوص لا يعلم معناها، وهذا أمرٌ لو طبق في الواقع فلا يمكن أن يطبق، فهل يعقل أنه لا يمكن التفريق بين «استوىٰ» و«نزل»؟ هل نقرأ قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] فلا نفهم المراد من هذه الآية، وتقرأ مثلًا قول النبي ﷺ: «**يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَىٰ السَّمَاءِ الدُّنْيَا**»[(٢)] فلا نفهم مراده.

---

(١) انظر كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ٢٠١).

(٢) انظر: صحيح البخاري كتاب التهجد، بَاب الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، برقم (١١٤٥)، ومسلم =

هل يُعقل أن يتكلم الله ﷻ أو يتكلم رسوله ﷺ بكلام لا يُعرف ولا يُعلم معناه؟ فهل عندما نقرأ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، هل يعني هذا أننا ما نفهم معنىٰ هذا الكلام؟

فما من إنسان يعرف لغة العرب وإلا ويعرف معنىٰ «اليد» وما جاءت به من معانٍ في لغة العرب، وأن سياق الكلام هو الذي يحدد المعنىٰ المراد منها، وإن كانت كيفية هذه اليد الله أعلم بها، وكذلك نعلم معنىٰ الوجه، ونعلم معنىٰ العين، ونعلم ونفرق بين هذه الألفاظ؛ لأن كل لفظ له في لغة العرب معنىٰ.

والقائلون بالتفويض هم علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يقولون: الله أعلم بما أراد بها، لكنا نعلم أنه لم يرد إثبات صفة خارجية عما علمناه.

فهؤلاء سكتوا عن بيان المراد منها زعمًا منهم أنه لا يعلم ذلك إلا الله ﷻ، فقالوا: إن هذه النصوص علىٰ خلاف ظاهرها، والمراد منها لا يعلمه إلا الله.

القسم الثاني: يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم.

فيجوز أحد الاعتبارين، وأحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها علىٰ ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنىٰ آخر لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، والفرق بين هذا وبين الذي قبله، أن الذي قبله يجزم بأنها علىٰ خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوِّز الحالين معًا وهذا في غاية التناقض؛ لأنه

= كِتَاب صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، بَاب التَّرْغِيبِ فِي الدُّعَاءِ وَالذِّكْرِ فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَالْإِجَابَةِ فِيهِ (٧٥٨)، وأبو داود (١٣١٥)، والترمذي (٤٤٦)، وابن ماجة (١٣٦٦)، والإمام أحمد في المسند مُسْنَد الْمُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ (٧٥٠٩)، والدارمي (١٥١٩).

جمع بين ضدين.

القسم الثالث: يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون علىٰ تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات.

وهذا القسم هم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونُعرض عن هذا كله، وهذا يعني لا شك أنه إعراض عن ذكر الله ﷻ.

والقول بالتفويض لم يكن معروفًا عند الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وبخلاف القول بالتأويل فهو السائد بين طوائف المعطلة جميعًا، بل إن تأويلات الأشاعرة بعينها هي تأويلات الجهمية.

وظهور مقالة التفويض إنما هو مرتبط بالقسم الثالث وهم الصفاتية، والمقصود بهم الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين:

فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالىٰ من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها.

والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا»[(١)].

ولبيان علاقة القول بالتفويض لمعاني النصوص بالصفاتية ومن وافقهم، فهذه العلاقة تتضح من خلال تعامل هؤلاء مع نصوص الكتاب والسنة حيث تمثل هذا التعامل في أن نفاة الصفات الاختيارية يتلخص قولهم في النقاط الآتية:

أولًا: يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية، وهي الحياة، والعلم، والقدرة،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٦٦).

والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. واختلفوا في صفة البقاء.

ثانيًا: ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، والعين ولكن إثباتهم لها مقتصر علىٰ بعض الصفات القرآنية، علىٰ أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض.

ثالثًا: أما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها(١).

لم يعرف القول بالتفويض بهذا المعنىٰ في القرون الثلاثة الأولىٰ، بل ظهر في القرن الرابع، كما قال ابن تيمية وقال: وأول من قال به أبو منصور الماتريدي - المتوفىٰ ٣٣٣هـ- وأبو الحسن الأشعري -المتوفىٰ ٣٢٤- في محاولة للتوسط بين منهج السلف في إثبات النصوص وبين المنهج العقلي المستمد من الفلسفة اليونانية، وإنما أُتوا من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة: ٧٨].

وللتفصيل بشكل أدق، فإن الأشعرية المتأخرة مالوا إلىٰ نوع التجهم، بل الفلسفة وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه(٢).

فقدماء الأشاعرة يثبتون الصفات الخبرية بالجملة، كأبي الحسن الأشعري وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٣٤، ١٠٣٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٧).

شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء[١].

لكن المتأخرين من أتباع أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية، وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما.

ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها، ومنهم من يفوض معناها إلىٰ الله تعالىٰ.

وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه. فهؤلاء يقولون: تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل، فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة[٢].

وهذا الاضطراب في العقيدة الأشعرية بين المتقدمين والمتأخرين سببه ما أسلفنا من ميل الأشاعرة بأشعريتهم إلىٰ الاعتزال أكثر فأكثر بل إنهم خلطوا معها الفلسفة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم المعتزلة في الصفات الخبرية، وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية، وأما الصفات القرآنية فلهم قولان:

فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تجهم من جهة أخرىٰ.

فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة، ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم.

وابن الباقلاني أكثر إثباتًا بعد الأشعري، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلىٰ مذهب المعتزلة؛ فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين[(١)].

فما إن جاء أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، فتصدىٰ للإمامة في تلك الطريقة وهذبها ووضع لها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية من حيث وجوب الإيمان بها[(٢)]، وأسهم إلىٰ حد كبير في تنظير المذهب الأشعري الكلامي وتنظيمه مما أدىٰ إلىٰ تشابه منهجي بين المذهب الأشعري والمذهب المعتزلي، فقد كان الأشعري يجعل النص هو الأساس والعقل عنده تابع، أما الباقلاني فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل في نطاق العقل[(٣)]، ويعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري[(٤)].

ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه العقيدة، وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها، وإن كان الجويني قد استفاد أكثر مادته الكلامية من كلام الباقلاني، لكنه مزج أشعريته بشيء من الاعتزال استمده من كلام أبي هاشم الجبائي المعتزلي علىٰ مختارات له، وبذلك خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلىٰ طريقة المعتزلة.

وأما كلام أبي الحسن الأشعري فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس[(٥)]، وعلىٰ طريقة الجويني اعتمد المتأخرون من الأشاعرة،

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص٤٦٥)، ط: مصطفىٰ محمد.

(٣) مقدمة التمهيد للباقلاني (ص١٥)، بتحقيق الخضيري وأبو ريدة.

(٤) نشأة الأشعرية وتطورها (ص٣٢٠).

(٥) بغية المرتاد (ص٤٤٨، ٤٥١)، بتصرف.

كالغزالي (ت٥٠٥هـ)، وابن الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، وخلطوا مع المادة الاعتزالية التي أدخلها الجويني مادة فلسفية، وبذلك ازدادت الأشعرية بعدًا وانحرافًا.

فالغزالي مادته الكلامية من كلام شيخه الجويني في «الإرشاد» و«الشامل» ونحوهما مضمومًا إلىٰ ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني. ومادته الفلسفية من كلام ابن سينا، ولهذا يقال: أبو حامد أمرضه «الشفا»، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك.

وأما الرازي فمادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني، فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة اعتزالية قوية من كلام أبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني ونحوهما[(١)].

ودعوىٰ القول بالتفويض لم تقتصر علىٰ الصفاتية، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما الصنف الثالث: وهم أهل التجهيل: فهم كثير من المنتسبين إلىٰ السنة وأتباع السلف. يقولون: إن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل الله عليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني [تلك] الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك.

وكذلك قولهم في أحاديث الصفات: إن معناها لا يعلمه إلا الله، مع أن الرسول تكلم بهذا ابتداءً، فعلىٰ قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه.

وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنه وقف كثير من السلف علىٰ قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وهو وقف صحيح

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٤٨)، بتصرف.

[لكن] لم يفرقوا بين معنىٰ الكلام وتفسيره، وبين التأويل الذي انفرد الله تعالىٰ بعمله، وظنوا أن التأويل [المذكور] في كلام الله تعالىٰ هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك»(١).

فمن الافتراءات التي أُلصقت بمذهب السلف أهل السنة والجماعة، أنهم يؤمنون بألفاظٍ مجرَّدة دون التطرق للمعاني، وهو ما يسميه من ينسبه إليهم مذهب التفويض، واستدلوا لذلك بقول أكثر من واحد من أئمة السلف في نصوص الصفات: «أمروها كما جاءت»، وهم إنما نفوا العلم بالكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصِّفة.

وهذا الزعم فيه تجهيل للسلف، واتهام لهم بعدم العلم، وحقيقة الأمر أن السلف كانوا أعظم الناس فهمًا وتدبرًا للنصوص الشرعية، وبخاصة ما يتعلق منها بمعرفة الله عَزَّوَجَلَّ، يؤمنون بألفاظها، ويعرفون معانيها، لكن لم يكونوا يتكلفون ما لم يحيطوا به علمًا ولا فهمًا، ولا يخوضون في كيفية ذات الله عَزَّوَجَلَّ وصفاته.

فالسلف يؤمنون بأسماء الله وصفاته، وبما دلت عليه من المعاني والأحكام، أما كيفيتها فيفوضون علمها إلىٰ الله.

وهم برآء مما اتهمهم به المعطلة الذين زعموا أن السلف يؤمنون بألفاظ نصوص الأسماء والصفات، ويفوضون معانيها.

فإنهم كانوا أعظم الناس فهمًا وتدبرًا لآيات الكتاب وأحاديث النبي ﷺ، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالىٰ، فكانوا يدرون معاني ما يقرأون ويحملون من العلم، ولكنهم لم يكونوا يتكلفون الفهم للغيب المحجوب، فلم يكونوا يخوضون في كيفيات الصفات شأن أهل الكلام والبدع، فإنهم حين خاضوا في ذات الله وصفاته

---

(١) الحموية (ص٣٦-٤٠)، وضمن مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣١-٣٥)، وانظر أيضًا الصواعق المرسلة (٢/ ٤١٨-٤٢٤) النفائس (ص١٠٥-١٠٨).

وقعوا في التأويل والتعطيل، وإنما ألجأهم إلىٰ ذلك الضيقُ الذي دخل عليهم بسبب التشبيه، فأرادوا الفرار منه فوقعوا في التعطيل، ولم يقع تعطيل إلا بتشبيه، ولو أنهم نزهوا الله تعالىٰ ابتداء عن مشابهة الخلق، وأثبتوا الصفة مع نفي المماثلة؛ لسلموا ونجوا، ولوافقوا اعتقاد السلف، ولبان لهم أن السلف لم يكونوا حملة أسفار لا يدرون ما فيها.

ومن تدبر كلام أئمة السلف المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرًا، وأعلم الناس في هذا الباب، وأن الذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، ولذلك صار أولئك الذين خالفوا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ١٧٦﴾ [البقرة: ١٧٦].

ومن له اطِّلاع علىٰ أقوال السلف المدونة في كتب العقيدة والتفسير والحديث؛ يدرك أن السلف تكلموا في معاني نصوص الصفات، وبينوها ولم يسكتوا عنها، وهذه الأقوال أكبر شاهدٍ علىٰ فهم السلف لتلك النصوص وإدراك معانيها[(١)].

ودعوىٰ تفويض معاني النصوص دعوىٰ مرفوضة وهي دليل علىٰ جهل المخالفين بأقوال السلف في هذا الباب.

وقد حاول أولئك تمرير هذا الباطل تحت عدد من المسميات، فقد أثاروا هذه المسألة تحت قضية المحكم والمتشابه، وتحت دعوىٰ التأويل، وتحت دعوىٰ المجاز، وتحت دعوىٰ التفويض، وغيرها من المسائل.

أشار المصنف هنا بشيء من الإجمال إلىٰ أصحاب هذا القول، وبين في آخر الفتوىٰ الحموية تفاصيل بعض قولهم فقال: «وأما القسمان الواقفان:

- فقسم يقولون: يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق بجلال الله، ويجوز ألا

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧٨-٢٧٩، ٧/ ١٠٨-١٠٩).

يكون المراد صفة الله ونحو ذلك. وهذه طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم.

- وقسم يمسكون عن هذا كله ولا يزيدون علىٰ تلاوة القرآن وقراءة الحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات»(١).

فالقسمان الواقفان في هذا علىٰ أحد قولين:

- قسم يقول: تجري علىٰ ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمرًا آخر، فيجوز أحد الاعتبارين، أحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها علىٰ ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنىٰ آخر لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، فهذا فرق بينه وبين الذي قبله، فالذي قبله يجزم بأنها علىٰ خلاف ظاهرها لكن يسكت عن تحديد المراد، أما هذا فيجوِّز الحالين، يجوِّز الحالين معًا وهذا في غاية التناقض؛ لأنه جمع بين ضدين.

- وقسم أصحاب الجهل البسيط الذين يمسكون عن هذا كله، ويقولون: نحن نقرأ القرآن ولا نتجاوز قراءة النص، ونُعرض عن هذا كله، وهذا لا شك أنه إعراض عن ذكر الله ﷻ.

ويذكر شيخ الإسلام سبب نشوء هذه الشبهة فيقول عن المفوضة: «هم طائفة من المنتسبين إلىٰ السنة، وأتباع السلف، تعارض عندهم المعقول والمنقول، فأعرضوا عنها جميعًا بقلوبهم وعقولهم، بعد أن هالهم ما عليه أصحاب التأويل من تحريف للنصوص، وجناية علىٰ الدين فقالوا في أسماء الله وصفاته، وما جاء في ذكر الجنة والنار، والوعد والوعيد إنما هي نصوص متشابهة لا يعلم معناها إلا الله تعالىٰ.

وهم طائفتان من حيث إثبات ظواهر النصوص ونفيها.

الأولىٰ تقول: المراد بهذه النصوص خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف أحد من

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧٦).

الأنبياء، ولا الملائكة، ولا الصحابة، ولا أحد من الأمة، ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة.

الثانية تقول: بل تجري على ظاهرها، وتحمل عليه، ومع هذا، فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالىٰ فتناقضوا؛ حيث أثبتوا لها تأويلًا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا بأنها تحمل علىٰ ظاهرها.

وهم أيضا طائفتان؛ من حيث علم الرسول ﷺ بمعاني النصوص.

الأولىٰ تقول: إن الرسول ﷺ كان يعلم معاني النصوص المتشابهة، لكنه لم يبين للناس المراد منها، ولا أوضحه إيضاحًا يقطع النزاع، وهذا هو المشهور عنهم.

والثانية تقول: وهم الأكابر منهم، أن معاني هذه النصوص المتشابهة لا يعلمها إلا الله، لا الرسول، ولا جبريل، ولا أحد من الصحابة والتابعين، وعلماء الأمة.

وعند الطائفتين أن هذه النصوص إنما أُنزلت للابتلاء، والمقصود منها تحصيل الثواب بتلاوتها، وقراءتها، من غير فقه، ولا فهم»[(١)].

ويرىٰ شيخ الإسلام أن القول بالتفويض يفضي إلىٰ «القدح في الرب جلا وعلا، وفي القرآن الكريم، وفي الرسول ﷺ؛ وذلك بأن يكون الله تعالىٰ أنزل كلامًا لا يفهم، وأمر بتدبر ما لا يتدبر، وبعقل ما لا يعقل، وأن يكون القرآن الذي هو النور المبين والذكر الحكيم سببًا لأنواع الاختلافات، والضلالات، بل يكون بينهم، وكأنه بغير لغتهم، وأن يكون الرسول ﷺ لم يبلغ البلاغ المبين، ولا بين للناس ما نزل إليهم، وبهذا تكون قد فسدت الرسالة، وبطلت الحجة، وهو الذي لم يتجرأ عليه صناديد الكفر»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (١٦/ ٤٤٢).

(٢) انظر كتاب درء تعارض العقل والنقل: (١/ ٢٠٤).

وهذه الشبه يُرد عليها من وجهين:

الوجه الأول: بيان أن النصوص معلومة المعنىٰ، وذلك من خلال بيان معاني لفظ (التأويل) والمقصود منه.

والوجه الثاني: النقول الواردة عن سلف الأمة في بيان معاني نصوص الصفات وتفسيرهم لها.

وقول المصنف: «**وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو**».

أي أن هؤلاء غلطوا في تعريف التأويل الذي استأثر الله بعلمه، وهو تأويل الحقيقة والكيف، وحملوا التأويل -الذي هو بمعنىٰ التفسير الذي يُعنىٰ بمعاني النصوص- علىٰ هذا المعنىٰ بأنه لا يعلم معناه إلا الله.

قال ابن تيمية: «من أين لهم أنَّ التأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو المعنىٰ الذي عني به المتكلمون، وهو مدلول اللفظ الذي قصد المخاطِب إفهام المخاطَب إياه. وهو ﷻ لم يقل: وما يعلم معناه إلا الله، ولا قال: وما يعلم تفسيره إلا الله، ولا قال: وما يعلم مدلوله ومفهومه إلا الله، ولا ما دل عليه إلا الله. قال: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، ولفظ التأويل له في القرآن معنىٰ، وفي عُرف كثير من السلف وأهل التفسير معنىٰ، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنىٰ، وبسبب تعدد الاصطلاحات والأوضاع فيه حصل اشتراكٌ غلطَ بسببه كثير من الناس في فهم القرآن وغيره»[(١)].

وقول المصنف: «**وأما التأويل المذموم والباطل فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه علىٰ غير تأويله، ويدَّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلىٰ غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدَّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير**

---

(١) نقض التأسيس -مخطوط- (٢/ ٢٢٣-٢٢٤).

المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! ويصرفونه إلىٰ معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقًّا ممكنًا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلًا ممتنعًا كان الثابت مثله».

بعد أن أشار المصنف إلىٰ مقالة التفويض، أشار هنا إلىٰ مقالة التأويل الفاسد.

والمصنف هنا يتعرض للتأويل الذي هو في اصطلاح المتأخرين، فالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك.

فلا يكون معنىٰ اللفظ الموافق لدلالة ظاهره تأويلًا علىٰ اصطلاح هؤلاء، وظنوا أن مراد الله بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلًا مخالفًا لمدلولها لا يعلمه إلا الله، أو يعلمه المتأولون[(١)].

فتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعني، بل يريدون المعنىٰ الأول أو الثاني.

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالي: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، أريد به هذا المعني الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنىٰ المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن -وهو جبريل-، ولا يعلمه محمد ﷺ ولا غيره من الأنبياء، ولا يعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمدًا ﷺ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٥). و: (٣/ ٥٥، ٦٧). وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٣٥).

كان يقرأ قوله تعالي: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وقوله تعالىٰ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول: «**ينزل ربنا كل ليلة إلىٰ السماء الدنيا**»(١) ونحو ذلك، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف.

وقول المصنف: «**وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقًا، ويحتجون بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، قد يظنون أنَّا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنىٰ له، أو بما لا يُفهم منه شيء**».

دعوىٰ أن يشتمل القرآن علىٰ ما لا يعلم معناه دعوىٰ وضعها المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات، وآيات القدر، وغير ذلك، وقالوا: إنا تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم.

فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر الآية، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء.

ومنعها طوائف ليتوصلوا بذلك إلىٰ تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه.

والغالب علىٰ كلا الطائفتين الخطأ، أولئك يقصرون في فهم القرآن بمنزلة من قيل فيه: ﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه»(٢).

وهذه الدعوىٰ باطلة؛ إذ لا بد لكل ما أنزل الله تعالىٰ من معنىٰ يمكن فهمه، وليس هناك فرق بين آيات الصفات وآيات الأحكام.

---

(١) أخرجه البخاري (١١٤٥)، ومسلم (٧٥٨).

(٢) الإكليل في المتشابه والتأويل- مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٢٨٥-٢٨٦).

وبيان بطلان هذه الدعوىٰ من وجوه:

أولًا: أنه بهذه الدعوىٰ لا يتم بلاغ ولا يكمل إنذار، ولا تقوم الحجة ولا تنقطع المعذرة بكلام لا تفيد ألفاظه اليقين، ولا تدل علىٰ مراد المتكلم بها؛ بل علىٰ خلاف ذلك، فينتفي عن القرآن -والعياذ بالله- معنىٰ الهداية، وشفاء الصدور، والرحمة، التي وصف الله تعالىٰ بها كتابه الكريم، ومعاني الرأفة والرحمة والحرص علىٰ رفع العنت والمشقة عن الأمة، التي وصف الله تعالىٰ بها نبيه ﷺ في كتابه العزيز، وهو الذي ترك الأمة علىٰ مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فلا التباس في أمره ونهيه، ولا إلغاز في إرشاده وخبره، باطنه وظاهره سواء، كيف لا، وهو القائل: «**إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقًّا عليه أن يدل أمته علىٰ خير ما يعلمه لهم وينذرهم شر ما يعلمه لهم...**»[(١)].

ودلالته ﷺ للأمة في شأن اعتقادها أهم أعماله، وأولاها بالإيضاح والإفهام بلسان عربي مبين، والجزم واقع بأن الصحابة رضوان الله تعالىٰ عليهم فهموها علىٰ وجهها الذي يفهمه العربي، بغير تكلف ولا تمحل في صرف ظواهرها، ومن كان باللسان العربي أعرف؛ ففهمه لنصوص الوحي أرسخ، وقد قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يا أيها الناس، عليكم بديوان شعركم في الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم»[(٢)].

ثانيًا: أن كثيرًا من الصحابة والتابعين كانوا يعلمون تفسير القرآن، ولا توجد آية ليس لهم فيها تفسير يوضح معناها. وتفسيرهم وفهمهم للنصوص هو الذي يرجع إليه عند الاختلاف. أما ما يدعيه أصحاب التأويلات المحرفة من أن تأويلاتهم هي المعاني الصحيحة للآيات التي أولوها، فهذا خطأ منهم[(٣)].

---

(١) رواه مسلم (١٨٤٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) انظر: تفسير القرطبي (١٠/ ١١١)، والموافقات للشاطبي (٢/ ٨٨).

(٣) انظر: نقض التأسيس -مخطوط- (٢/ ٢٢٣).

فالصحابة والتابعون لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه.

ثالثًا: كذلك عامة أهل العربية الذين قالوا ما يعلم تأويله إلا الله، كالفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري، هم يتكلمون في متشابه القرآن كله، وفي تفسيره ومعناه. وليس في القرآن آية قالوا لا يعلم أحد تفسيرها ومعناها[(١)].

وقال المصنف: «**وهذا مع أنه باطل فهو متناقض**».

انتقل المصنف من بيان بطلان القول بأن معاني النصوص لا يعلمها إلا الله، إلىٰ بيان تناقض هذا الزعم في نفسه.

فمن نفىٰ لا بد له من دليل يستدل به علىٰ ما نفاه، ولا دليل لهم، ذلك لأنها مسألة أثبتها الشرع، فهؤلاء لما اعتقدوا انتفاء الصفات في نفس الأمر؛ كان مع ذلك لا بد للنصوص من معنىٰ؛ فبقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنىٰ، وبين صرف اللفظ إلىٰ معانٍ بنوع من التكلف.

وهذا التردد هو الذي وقع فيه من قال بالتفويض من هؤلاء كالبيهقي والرازي، فهم لم يلتزموا بهذا القول مطلقًا، بل غالبًا ما يخالفونه كما فعل الرازي في تأسيسه حيث جنح إلىٰ التأويل وترك القول بالتفويض.

فقول هؤلاء المفوضة لا يعدو أن يكون ملء فراغ بدون مستند شرعي، ولا أدل علىٰ ذلك من انقسامهم علىٰ أنفسهم وترددهم فيما يدعون كما سبق من بيان أقوالهم.

---

(١) نقض التأسيس –مخطوط– (٢/ ٢٤٧).

فالحجة إنما تكون مع من يملك الدليل **قال ابن تيمية:** «المثبت معتصم بالكتاب والسنة والآثار ومعه من المعقولات الصريحة التي تبين صحة قوله وفساد قول منازعه ما لا يتوجه إليها طعن صحيح، وأما النافي فليس معه آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ﷺ ولا قول أحد من سلف الأمة، وإنما معه مجرد رأي يزعم أن عقله دل عليه، ومنازعه يبين أن العقل إنما دل علىٰ نقيضه، وأن خطأه معلوم بصريح المعقول كما هو معلوم بصحيح المنقول»(١).

قال ابن تيمية: «بل النافي عليه الدليل علىٰ نفي ما نفاه، كما علىٰ المثبت الدليل علىٰ ثبوت ما أثبته، ومن ليس عنده دليل علىٰ النفي والإثبات، فعليه أن لا ينفىٰ ولا يثبت، فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته»(٢).

ومن عجيب أمر هؤلاء أن الآية أثبتت تأويلًا يعلمه الله، وهم يقولون التأويل باطل؛ فيحتجون بالآية التي أثبتت التأويل علىٰ بطلان التأويل مطلقًا، وليس في الآية إبطال للتأويل، وإنما غاية ما تدل عليه نفي علم الخلق بالتأويل علىٰ قراءة الوقف.

ونأتي بعد ذلك لبيان تناقضهم:

قال المصنف: «**لأنَّا إذا لم نفهم منه شيئًا؛ ا لم يجز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه، لإمكان أن يكون له معنىٰ صحيح، وذلك المعنىٰ الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له علىٰ قولهم، فلا تكون دلالته علىٰ ذلك المعنىٰ دلالة علىٰ خلاف الظاهر فلا يكون تأويلًا، ولا يجوز نفي دلالته علىٰ معانٍ لا نعرفها علىٰ هذا التقدير، فإنَّ تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأنَّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ**

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٨٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٤).

أَولىٰ؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوىٰ من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنىٰ من المعاني، ولا يُفهم منه معنىٰ أصلًا؛ لم يكن مشعرًا بما أُريد به، فلأن لا يكون مشعرًا بما لم يرد به أَولىٰ. فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأوَّل، بمعنىٰ أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلىٰ الاحتمال المرجوح، فضلًا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، اللهم إلا أن يُراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره».

وهنا ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن دعوىٰ هؤلاء بأنهم: «لا يفهمون من النص شيئًا» فإنهم إن كانوا من أصحاب القسم الذي يقول: تُجرىٰ علىٰ ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمرًا آخر، فيجوز أحد الاعتبارين، أحد الحالين، يجوز في نفس الوقت إجراؤها علىٰ ظاهرها، ويجوز في نفس الوقت أن يكون لها معنىٰ آخر لا يعلمه إلا الله تعالىٰ؛ فإن أهل هذه القسم مخصومون من نفس قولهم، فإنهم إذا كانوا لا يفهمون شيئًا من النص كما قال المصنف هنا: «**لأنَّا إذا لم نفهم منه شيئًا**»، أي أننا إذا لم نفهم من هذه النصوص أي معنىٰ؛ لم يجز أن نقول: إن لها تأويلًا يخالف الظاهر أو يوافقه؛ لأنه قد يكون الظاهر هو معناها الصحيح، فنفي العلم بالمعنىٰ مع نفي الظاهر تناقض؛ لأن الجاهل بالمعنىٰ جاهل بإرادة الظاهر أو عدم إرادته.

فيلزم من ذلك أنه لا يجوز لهم التحكم بالزعم بأحد الجانبين بأن يقولوا له تأويل يخالف أو يوافق ظاهره. قال المصنف: «**لم يجز أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه**».

فهؤلاء لا حجة لهم في هذا المسلك؛ لأن الظاهر كما ذكره المصنف هنا:

«لإمكان أن يكون له معنىٰ صحيح، وذلك المعنىٰ الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا»، فالاحتمال قائم بإمكان أن يكون له معنىٰ صحيح لا يخالف المعنىٰ المعلوم لنا.

الأمر الثاني: قوله: «فإنه لا ظاهر له علىٰ قولهم، فلا تكون دلالته علىٰ ذلك المعنىٰ دلالة علىٰ خلاف الظاهر فلا يكون تأويلًا، ولا يجوز نفي دلالته علىٰ معانٍ لا نعرفها علىٰ هذا التقدير، فإنَّ تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها».

أي بما أن هؤلاء سلكوا منهج التجهيل، وهو دعوىٰ التوقف في معنىٰ النصوص، فيقولون: «**الله أعلم بمراده**»[1]، والتجهيل الذي هو التفويض في حقيقته هو دعوىٰ الجهل والتوقف في معاني النصوص، وأن هذه النصوص لا يُعلم معناها، فالتوقف والجهل لا ينفي أن يكون علىٰ معنىٰ من المعاني، وهذا يعني أنه لا ظاهر له، فلا تكون دلالته علىٰ المعنىٰ الذي جوزوا حمل النص عليه بزعمهم أنها تُجرىٰ علىٰ ظاهرها، ومع ذلك يجوز أن يكون المراد أمرًا آخر، فجوزوا أحد الاعتبارين، وعليه فإنه علىٰ فرض القول بالجواز فإن ذلك يعني أن «لا تكون دلالته علىٰ ذلك المعنىٰ دلالة علىٰ خلاف الظاهر فلا يكون تأويلًا».

أي أن ما لا يُفهم منه شيء؛ فالمفروض أنه لا ظاهر له أصلًا؛ لأنه لا معنىٰ له، والظاهر والمؤول إنما هما فرعان عن المعنىٰ، فإن لم يكن له ظاهر؛ كان المعنىٰ الذي نثبته غير مخالف للظاهر فينبغي ألا يكون للظاهر تأويل عنده؛ لأنه لا يخالف ظاهرًا أثبته.

الأمر الثالث: علىٰ فرض المنع فإنه «ولا يجوز نفي دلالته علىٰ معانٍ لا نعرفها علىٰ هذا التقدير، فإنَّ تلك المعاني التي دلت عليها قد لا نكون عارفين بها». فهو إنما نفىٰ العلم بها ولم ينفي وجودها ومعرفة غيره بها.

---

(١) انظر كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ٢٠١).

وإذا كان قول هؤلاء المفوضة يقوم علىٰ أساس عدم فهم اللفظ ومدلوله «**ولأنَّا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد**»؛ فهذا الجهل يعني «**فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أَولىٰ؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوىٰ من إشعاره بما لا يراد به**».
فالقول بأن اللفظ يراد به كذا أقوىٰ من إشعاره بأنه لا يراد به كذا.

فإذا لم نفهم اللفظ ومدلوله المراد فمن باب أولىٰ ألا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ؛ لأن دلالة اللفظ علىٰ ما يراد به أولىٰ من دلالته علىٰ ما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا دلالة له علىٰ معنىٰ من المعاني ولا يفهم منه معنىٰ أصلًا؛ لم يكن مشعرًا ما أريد به، فعدم إشعاره بما لم يرد به أولىٰ، فلا يجوز أن يقال هذا اللفظ متأول أي مصروف عن ظاهره، فضلًا عن أن يقال: إن تأويله لا يعلمه إلا الله. إلا إن أراد ظاهره التمثيل؛ فإنه لا بد أن يكون له تأويل يخالف ظاهره، وإن كنا لا نعتقد أن ظاهر النصوص التمثيل كما سبق في القاعدة الثالثة.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «**لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري علىٰ المعاني الظاهرة منها؛ كانوا متناقضين. وإن أرادوا بالظاهر هنا معنىٰ وهنا معنىٰ في سياق واحد من غير بيان كان تلبيسًا، وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي تجرىٰ علىٰ مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه؛ كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا، لأن من أثبت تأويلًا أو نفاه فقد فهم منه معنىٰ من المعاني. وبهذا التقسيم يتبين تناقض كثير من الناس من نفاة الصفات ومثبتيها في هذا الباب**».

الشرح

لشرح هذا النص لا بد أن نعرف أن المفوضة ليسوا علىٰ رأي واحد فيما

يقولون:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن المفوضة: «**وهم طائفتان** من حيث إثبات ظواهر النصوص ونفيها»[(١)].

فقول المصنف: «**لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو إنها تجري علىٰ المعاني الظاهرة منها؛ كانوا متناقضين**».

وقوله: «**وإن أرادوا بالظاهر هنا معنىٰ وهنا معنىٰ في سياق واحد من غير بيان؛ كان تلبيسًا**».

أراد به طائفة من المفوضة يقولون: «بل تجري علىٰ ظاهرها، وتحمل عليه، ومع هذا، فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالىٰ فتناقضوا؛ حيث أثبتوا لها تأويلًا يخالف ظاهرها، وقالوا مع هذا بأنها تحمل علىٰ ظاهرها»[(٢)].

وقول المصنف: «**وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ، أي تجرىٰ علىٰ مجرَّد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان إبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضًا؛ لأن من أثبت تأويلًا أو نفاه فقد فهم منه معنىٰ من المعاني**».

أراد به طائفة أخرىٰ من المفوضة الذين يقولون: «المراد بهذه النصوص خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف أحد من الأنبياء، ولا الملائكة، ولا الصحابة، ولا أحد من الأمة ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة»[(٣)].



(١) مجموع الفتاوىٰ: (١٦/ ٤٤٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ: (١٦/ ٤٤٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ: (١٦/ ٤٤٢).

[الاعتماد على الاثبات المجرد عن نفي التشبيه طريقة المشبهة]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «القاعدة السادسة: أنَّ لقائلٍ أن يقول: لا بدَّ في هذا الباب من ضابط يُعرف به ما يجوز علىٰ الله ﷻ مما لا يجوز في النفي والإثبات».

الشــرح

في هذه القاعدة يتناول المصنف شرح بعض الألفاظ والمصطلحات التي يتعين معرفتها لإزالة الإشكال الذي يمكن أن يقع فيها، حيث عُرف عن المغالطين أنهم يتقصدون استعمال الكلمات المتقاربة في اللفظ، والمشتركة[(١)] في المعنىٰ، والغامضة في الدلالة، وكانوا يميلون في جدالهم إلىٰ الإبهام في الألفاظ والإيهام في المعاني.

وعلىٰ غرار ما أوضحه المصنف في القاعدة الخامسة فيما وقع في لفظ «الظاهر» ولفظ «التأويل» من أن لفظة «الظاهر» قد صارت مشتركة، فإن الظاهر في الفطر السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين»[(٢)].

وكذلك لفظة «التأويل» له في القرآن معنىٰ، وفي عرف كثير من السلف وأهل التفسير معنىٰ، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنىٰ، وبسبب تعدد الاصطلاحات والأوضاع فيه؛ حصل اشتراكٌ غلطَ بسببه كثير من الناس في فهم

(١) الألفاظ المشتركة هي: الأسماء المتفقة في اللفظ التي يكون معناها متباينًا وهي مشتركة اشتراكًا لفظيًّا. انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية: (٢٠/ ٢٣٤).

(٢) مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣٣/ ىٰ١٧٥).

القرآن وغيره»[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وتحقيق هذا الموضع بالكلام في معنىٰ التشبيه والتمثيل.

أما التمثيل: فقد نطق الكتاب بنفيه عن الله في غير موضع، كقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

ولكن وقع في لفظ «التشبيه» إجمال كما سنبينه إن شاء الله تعالىٰ.

وأما لفظ «الجسم» و«الجوهر» و«المتحيز» و«الجهة» ونحو ذلك؛ فلم ينطق كتاب ولا سنة بذلك في حق الله لا نفيًا ولا إثباتًا، وكذلك لم ينطق بذلك أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين من أهل البيت وغير أهل البيت، فلم ينطق أحد منهم بذلك في حق الله لا نفيا ولا إثباتًا»[٢].

وسيتناول المصنف هنا ما يتعلق بألفاظ «التشبية» و«التمثيل» و«التجسيم» وما وقع فيها من اختلاف في الاستعمال، والقواعد المتعين معرفتها لرفع اللبس الواقع في فهم هذه الألفاظ من جهة، ورد وإبطال المعاني الفاسدة من جهة أخرىٰ.

قول المصنف: **«إذ الاعتماد في هذا الباب علىٰ مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد».**

أي أن الاعتماد علىٰ النفي المجرد عن الإثبات كما هي طريقة المعطلة لا يكفي، وكذلك الاعتماد علىٰ الإثبات المجرد عن نفي التشبيه كما هي طريقة

---

(١) نقض التأسيس -مخطوط- (٢/ ٢٢٣-٢٢٤).

(٢) منهاج السنة النبوية (٣/ ٥٢٧-٥٣٠).

المشبهة لا يكفي، بل هذا قول فاسد ورأي ليس بسديد»[(١)].

وهذا كله من نوع الاشتباه، ومن هداه الله فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينهما من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف»[(٢)].

وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه منهاج السنة عن هذه المسألة فقال: «وأول من عرف عنه التكلم بذلك نفيًا وإثباتًا أهلُ الكلام المحدث من النفاة: كالجهمية والمعتزلة، ومن المثبتة: كالمجسمة من الرافضة وغير الرافضة.

فالنفاة: نفوا هذه الأسماء، وأدخلوا في النفي ما أثبته الله ورسوله من صفات، كعلمه وقدرته ومشيئته ومحبته ورضاه وغضبه وعلوه، وقالوا: إنه لا يرىٰ، ولا يتكلم بالقرآن ولا غيره، ولكن معنىٰ كونه متكلمًا أنه خلق كلامًا في جسم من الأجسام غيره، ونحو ذلك.

والمثبتة: أدخلوا في ذلك من الأمور ما نفاه الله ورسوله، حتىٰ قالوا: إنه يُرىٰ في الدنيا بالأبصار، ويصافح، ويعانق، وينزل إلىٰ الأرض، وينزل عشية عرفة راكبًا علىٰ جمل أورق يعانق المشاة ويصافح الركبان، وقال بعضهم: إنه يندم ويبكي ويحزن، وعن بعضهم أنه لحم ودم، ونحو ذلك من المقالات التي تتضمن وصف الخالق جَلَّجَلَالُهُ بخصائص المخلوقين».

ثم بين منهج أهل السنة فقال: «والله سبحانه منزه عن أن يوصف بشيء من الصفات المختصة بالمخلوقين، وكل ما اختص بالمخلوق فهو صفة نقص، والله تعالىٰ منزه عن كل نقص ومستحق لغاية الكمال، وليس له مثل في شيء من صفات الكمال، فهو منزه عن النقص مطلقًا، ومنزه في الكمال أن يكون له مثل، كما قال

---

(١) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية (٢/ ٤).

(٢) الرسالة التدمرية (١/ ١٠٨-١٠٩).

تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [سورة الإخلاص: ١ - ٤]، فبين أنه أحد صمد، واسمه الأحد يتضمن نفي المثل، واسمه الصمد يتضمن جميع صفات الكمال، كما قد بينا ذلك في الكتاب المصنف في تفسير ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾»[(١)].

وقول المصنف: «**وذلك أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميَّز**».

يريد المصنف أن يبين أنه لا بد في مسألة الألفاظ والمصطلحات من مراعاة أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز يميز كل واحد من الشيئين عن الآخر.

ومسألة «القدر المشترك» سبق توضيحها بشكل موسع، وأشار المصنف لها في عدة مواطن من هذه الرسالة، ومن ذلك قوله عند الكلام علىٰ المحكم والمتشابه: «**ومن هداه الله سبحانه فرَّق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف**».

القدر المشترك هو: مسمىٰ الاسم المطلق، وهذا المسمىٰ هو معنىٰ كلي لا يوجد إلا في الأذهان.

فإنه ما من موجودَيْنِ إلا ولا بد أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأنَّ كلًّا منهما له حقيقة هي ذاته ونفسه وماهيته.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينًا مقيدًا، ومعنىٰ اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنىٰ العام يطلق علىٰ هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٥٢٧-٥٣٠).

الآخر شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله»[(١)].

وإثبات القدر المشترك لازم لإثبات الصفات، ومن خلاله عرفنا الله عَزَّوَجَلَّ وعرفنا بنفسه سبحانه، وليس ثمة محذور يُخشىٰ من إثباته لأمور[(٢)].

١- معرفتنا بحقيقة القدر المشترك المعرفة التامة تعطينا التصور الصحيح للعلاقة في هذه الأسماء المتواطئة بين الخالق والمخلوق، وأن القدر المشترك هو اشتراك في معنىٰ اللفظ العام[(٣)]، وهو يطلق علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ العبد بإطلاق كلي، وأما الاشتراك بينهما في الخارج فلا يكون بكلي أبدًا بل لا بد من وقوعه في الخارج متميزًا متعينًا، وهذا القدر المشترك لا يقتضي أبدًا الاشتراك فيما يختص به أحدهما، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه...»[(٤)].

٢- لا يلزم من إثبات القدر المشترك الوقوعُ في التشبيه الممتنع شرعًا وعقلًا فإن اتفاق المسمَّيَيْنِ في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ[(٥)].

---

(١) التدمرية: (ص١٢٨).

(٢) دلالة الأسماء الحسنىٰ علىٰ التنزيه: (ص٨٥ – ٨٦) (بتصرف).

(٣) يمكن إطلاق لفظ المشترك المعنوي علىٰ المتواطئ في مقابل لفظ (المشترك اللفظي)، وقد أشار إلىٰ هذا شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ويُفهم من كلامه، انظر: مجموع الفتاوىٰ له: (٢٠/ ٢٣٩).

(٤) التدمرية: (١٢٥-١٢٩).

(٥) التدمرية: (١٢٥-١٢٩).

٣- إثبات القدر المشترك من لوازم الوجود، فكل موجودَيْنِ لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفىٰ هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لما اطلع الأئمة علىٰ أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة؛ لأن رفع القدر المشترك ألزمهم تعطيل وجود كل موجود»[(١)].

هذه أهم النقاط المتعلقة بإثبات القدر المشترك وأنه لا يوجد ما يمنع من إثباته.

قال ابن القيم: «فأحظىٰ الناس بالحق وأسعدهم به: الذي يقع علىٰ الخصائص المميزة الفارقة ويلغي القدر المشترك؛ فيحكم بالقدر الفارق علىٰ القدر المشترك ويفصله به.

وأبعدهم عن الحق والهدىٰ من عكس هذا السير وسلك ضد هذه الطريق فألغىٰ الخصائص الفارقة وأخذ القدر المشترك وحكم به علىٰ القدر الفارق.

وأضل منه من أخذ خصائص كل من النوعين فأعطاها للنوع الآخر.

فهذان طريقا أهل الضلالة اللتان يرجع إليهما جميع شعب ضلالهم وباطلهم»[(٢)].

وقول المصنف: «**فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه علىٰ أن هذا تشبيه، قيل له:**

إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل.

وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم؛ لزمك هذا في سائر ما تثبته.

وأنتم إنما أقمتم الدليل علىٰ إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز علىٰ أحدهما ما يجوز علىٰ الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له.

---

(١) التدمرية: (١٢٥-١٢٩).

(٢) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٤/ ١٢١٦-١٢١٨).

ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة.

ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنىٰ من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنىٰ قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنىٰ ليس هو من التشبيه».

طرح المصنف أحد احتمالين لطائفة النفاة في مقصودهم بنفي التشبيه علىٰ حد اصطلاحهم ومرادهم في إطلاق هذا اللفظ:

الاحتمال الأول: «أنه مماثل له من كل وجه» ففسروا التماثل بحسب اصطلاحهم **«بأنه يجوز علىٰ أحدهما ما يجوز علىٰ الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له»** أي أنه يثبت للمخلوق مثل ما يثبت له، بحيث يجوز علىٰ هذا ما يجوز علىٰ هذا، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه[(١)].

الاحتمال الثاني: قال عنه: **«وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم»**. أي أنه يثبت له ما فيه نوع من التشابه[(٢)].

وقال المصنف في الصفدية: «وإن كان بعض من يثبت له بعض الصفات وينفي بعضها مثل من يثبت الله العلم والقدرة وينفي الرضا والغضب والوجه واليد قد يقول ليس بين علمنا وعلم الله فرق ولا بين سمعنا وسمع الله فرق ولا بين بصرنا وبصر الله فرق إلا في الحدوث والقدم.

ومقصوده بذلك أن ينفصل عن إلزام المثبتة، فإنهم يقولون له كما أثبت لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا، وليس مثل سمعنا وبصرنا ولا علمنا وقدرتنا، فكذلك أثبت له

---

(١) الصفدية (٢/ ١٠-١١).

(٢) الصفدية (٢/ ١٠-١١).

رضًا وغضبًا ووجهًا ويدًا، وليس مثل رضانا ولا غضبنا ولا وجوهنا ولا أيدينا فيريد بزعمه أن يذكر الفرق بأن التماثل موجود في الوصفين فليس بين العلمين والقدرتين فرق إلا في الحدوث والقدم»[(١)].

وهذا إنما ذكرته لأن بعض معتزلة الصفاتية الذين يثبتون الصفات السبع وينفون الصفات الخبرية ويزعمون أن هذا تشبيه ممتنع أورد عليهم هذا بسبب محنة وقعت بين المثبتة والنفاة، وكان قاضي القضاة، وقيل بل نثبت هذه الصفات مع انتفاء المماثلة كما أثبتم تلك الصفات مع انتفاء المماثلة فكما أن له علمًا ولنا علم وليس علمه مثل علمنا، ولنا قدرة وله قدرة وليست قدرته مثل قدرتنا، فكذلك يُقال في الصفات الخبرية.

فقال ليس بين علمنا وعلمه فرق إلا في الحدوث والقدم؛ فإذا أثبتنا له الوجه ونحوه لزم أن يكون مثل وجوهنا إلا في الحدوث والقدم فعلم المعارضون له فساد هذا القول وقبحه شرعًا وعقلًا وأن قولًا يستلزم مثل هذا من أفسد الأقوال.

وهذا القول شعبة من قول الباطنية المذكورين نفاة الصفات الثبوتية والسلبية والأسماء فإنهم جردوه عن جميع ذلك حذرًا من التشبيه المذكور.

والمقصود هنا بيان جواب الباطنية القرامطة، وهذا الجواب الذي ذكرناه علىٰ أحد القولين وهو جواز كون النفي مشابهًا لغيره من وجه دون وجه، وهذا هو الصحيح الذي عليه أكثر الناس، وهو المنصوص عن أحمد وغيره.

وذهبت طائفة إلىٰ امتناع ذلك وقالوا لا يتصور إلا التماثل من كل وجه أو الاختلاف من كل وجه وقال هؤلاء إن الأجسام متماثلة من كل وجه والأعراض المختلفة والأجناس كالسواد والبياض مختلفة من كل وجه، وهؤلاء يقولون إذا كان

---

(١) الصفدية (٢/ ١٠-١١).

هذا حيًّا عالمـًا وهذا حيًّا عالمـًا؛ لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه بل قد يكونان مختلفين من كل وجه؛ لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتهما وذلك لا يوجب عندهم تماثلًا ولا اختلافًا، ولهذا قالوا الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما وزعموا أن الصفات التي اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها بل يجوز أن تتبدل علىٰ كل من الأجسام مع بقاء حقيقته.

وهذا القول، وإن كان القائل به كثير من الصفاتية كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلىٰ وأبي المعالي وغيرهم؛ فهو من أفسد الأقوال بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح.

وهؤلاء يجيبون هؤلاء الباطنية بجواب خامس وهو أن الخالق والمخلوق إذا سمي كل واحد منهما فاعلًا أو قادرًا أو غير ذلك فإنما لم يتماثلا في ذاتيهما وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسمًا أو جوهرًا والآخر كذلك، وهؤلاء يقولون كل من قال بأن الرب جسم؛ كان مشبهًا ومن نفىٰ ذلك لم يكن مشبهًا ولا ينفصلون بهذا الجواب، فإن منازعهم يقول فإذا أثبتم الصفات أو الأسماء لزم أن يكون الموصوف المسمىٰ جسمًا كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه مجسمًا، ولا يمكنهم أن يذكروا فرقًا صحيحًا، وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله؛ فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيمًا وما لم يسموه تجسيمًا؛ فلزم إما إثبات الجميع وإما نفي الجميع»[(١)].

أما الرد علىٰ الاحتمال الأول: فقد رد عليه المصنف بقوله: «**ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء**

---

(١) الصفدية (٢/ ١١-١٩).

والصفات المتواطئة».

وقال المصنف في الصفدية: «فإن ادعيت الأول كان ممنوعًا وممتنعًا فإنهم، إذا قالوا: لله علم وقدرة وللمخلوق علم وقدرة، لم يقولوا إن العلمين والقدرتين متماثلان بحيث يجب لأحدهما ما وجب للآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجوز عليه ما يجوز عليه بل هذا معلوم الفساد بالضرورة»(١).

وقال أيضًا: «ونفي الجميع ممتنع لأنه قد علم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلىٰ واجب قديم قيوم غني خالق، وإلىٰ ممكن محدث مدبر فقير مخلوق، فلا سبيل إلىٰ جعل الوجود كله واحدًا واجبًا كما يقوله أهل الوحدة، ولا إلىٰ جعله كله مخلوقًا مربوبًا محدثًا كما يذكر عن بعضهم أنه ادعىٰ حدوث الوجود كله بدون محدث فإن فساد كل من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم، وأما حدوث الوجود جميعه بدون محدث فلا تعرف طائفة قالته، وإنما يقدر تقديرًا ذهنيًّا كما تقدر كثير من الأقوال السوفسطائية لتبيين بطلانها وانتفائها.

فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع، وأن القول الثاني قول من يقول بالوجود المطلق عن النفي والإثبات هو أحد قولي القرامطة الباطنية، والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب.

وقول من قال: المطلق -لا بشرطٍ- الذي يصدق علىٰ كل موجود، فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين فيصفه بصفة كل موجود وإن كانت متناقضة، ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزءًا منه، وعلىٰ كل تقدير فحقيقة قول هؤلاء

---

(١) الصفدية (٢/ ١٠-١١).

نفي الوجود الواجب المباين للوجود الممكن، ونفي وجود الخالق المباين للمخلوقات، ونفي وجود القديم المباين للمحدثات، وهذا قول المعطلة وهذا مبسوط في غير هذا الموضع»[(١)].

وأما الرد علىٰ الاحتمال الثاني: فقد رد عليه المصنف بقوله: **«ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة»**.

وقال المصنف في الصفدية: «وهذا القول باطل قطعًا فإنه لو تماثل العلمان والقدرتان لجاز علىٰ أحدهما ما يجوز علىٰ الآخر وامتنع عليه ما يمتنع عليه ووجب له ما وجب له.

ولو جاز أن يقال ذلك في العلم والقدرة؛ لجاز أن يقال ذلك في الحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة وغير ذلك من الصفات.

وإن جاز أن يقال ذلك في الصفات جاز مثله في الذات؛ لأن نسبة علم الرب إلىٰ ذاته كنسبة علم العبد إلىٰ ذاته فهما عِلمان وعالمان.

وإن جاز أن يقال العلم مثل العلم إلا في الحدوث والقدم؛ جاز أن يقال العالم كالعالم إلا في الحدوث والقدم.

وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وهو يتبين من وجوه:

(الوجه الأول): منها أنه لو تماثلت الذاتان؛ لامتنع اختصاص أحدهما بالحدوث والأخرىٰ بالقدم، فإن المقتضي لقدم الرب هو نفس ذاته لا يحتاج في ثبوت قدمه إلىٰ غيره.

والمقتضي لكون العبد مفتقرًا إلىٰ من يخلقه نفس ذاته، ليس افتقاره مستفادًا من أمر خارج عن ذاته.

---

(١) الصفدية (٢/ ١١-١٩).

فإذا كان المثلان يجوز علىٰ أحدهما ما يجوز علىٰ الآخر وهذه الذات لا يجوز عليها القدم بل يمتنع عليها، وتلك يجب لها القِدَمُ ويمتنع عليها العدم، وإذا امتنع تماثلهما فامتنع تماثل صفاتهما فإن صفة كل موصوف بحسبه»[(١)].

فإن قيل الأمور المختلفة قد تشترك في لوازم متماثلة كالإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية.

قيل ليست الحيوانية العامة المختصة للإنسان مماثلة من كل وجه للحيوانية المختصة بالفرس، بل هما مختلفان حسب اختلاف الحقيقتين وإن اشتركا في الحيوانية العامة فذلك العام لا يوجد عامًّا إلا في الذهن لا في الخارج.

تبيين ذلك أن خاصة الحيوانية الحس والحركة الإرادية، وإحساس الفرس ليس مثل إحساس الإنسان، بل ولا مثل إحساس الهر والفأر، وإن اشتركا في الحيوانية، ولا حركته الإرادية مثل حركة هذه الحيوانات الإرادية، ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة الإرادية؛ للزم أن تثبت لكل منهما لوازم حس الآخر وحركته الإرادية فإن ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع، وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأر بها وكذلك بالعكس فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع فحيوانيتهما مختلفة بالنوع، والمختلف بالنوع والحقيقة ليس متماثلً، ا واشتراكهما في جنس الحيوانية كاشتراك السواد والبياض في جنس اللونية مع أنهما مختلفان بالنوع والحقيقة.

(الوجه الثاني): **وأيضًا** فكل ما للرب تعالىٰ من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته، فلو ماثلته ذات أخرىٰ لاتصفت بمثل ما اتصف به الرب بحيث يكون بكل شيء

---

(١) الصفدية (٢/ ١٠-١١).

عليمًا وعلىٰ كل شيء قديرًا، ويكون قادرًا علىٰ خلق مثل هذا العالم وأمثال ذلك مما يعلم امتناعه.

(**الوجه الثالث**): **وأيضًا** فالرب تعالىٰ لو كان له مثل للزم أن يقدر علىٰ ما يقدر عليه وأن يريد كما يريد، وحينئذ فيمتنع وجود العالم؛ لأنه إن أمكن أن يستقل به كل منهما لزم أن يكون كل منهما فاعلًا له كله غير فاعل لشيء منه، وهذا جمع بين النقيضين، وإن لم يمكن أن يستقل به أحدهما إلا إذا تركه الآخر كانت قدرته مشروطة بتمكين الآخر له، وكذلك إن لم يمكن أحدهما فعله إلا بمعاونة الآخر لزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا جعله الآخر قادرًا وحينئذ فلا يكون أحدهما حال الانفراد قادرًا علىٰ شيء، وإذا لم يكن أحدهما حال الانفراد قادرًا علىٰ شيء امتنع حال الاجتماع قدرتهما؛ لأنه ليس هناك شيء غيرهما يجعلهما قادرين، وليس لواحد منهما قدرة يعين بها الآخر، فلو كان كل منهما صار قادرا بجعل الآخر له لزم الدور في التأثير وهو الدور القبلي الباطل باتفاق العقلاء وهو معلوم الفساد ضرورة بعد التصور.

وهذا بخلاف إذا كان هناك ثالث يجعلهما قادرين بالاجتماع فإن هذا هو الدور المعي وهو جائز؛ ولهذا لا يوجد شيئان من الموجودات يصير لهما قدرة حال الاجتماع إلا بإحداث ثالث ذلك لهما، أو بانضمام قوة أحدهما إلىٰ قوة الآخر كالمشتركين من الآدميين لا بد أن يكون لأحدهما عند الانفراد قدرة علىٰ شيء أو عند الإجتماع تقوىٰ قدرتهما.

والتقدير هنا أنه لا شيء من القدرة ثابت حال الانفراد، وإذا كان تقدير مثل له يستلزم أن يكون قادرًا مثله، وتقدير ربين قادرين ممتنع؛ عُلم انتفاء مثله، وإذا كان تقديرهما غير قادرين ممتنعًا أيضًا؛ عُلم انتفاء شريك علىٰ كل وجه، وأن تقدير مثل له

أو شريك له ممتنع لذاته، سواء قدر المثل مشاركًا أو غير مشارك، وسواء قدر الشريك مماثلًا أو غير مماثل، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

(الوجه الرابع): ومما يبين امتناع تماثل العِلمين أن الرب بكل شيء عليم سواء قيل إنه عالم بعلم واحد أو بعلوم غير متناهية، وليس علم العبد هكذا ولا هكذا، بل هذا ممتنع فيه، ولو قال القائل علم الرب بالشيء المعين كعلم العبد به كان ممتنعًا؛ فإن الرب يعلمه علم إحاطة به والعبد لا يحيط به.

(الوجه الخامس): وأيضًا فإنَّا نعلم بالضرورة أن الله أعلم وأقدر من خلقه كما قال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ إلىٰ قوله: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ ﴿٣٢﴾﴾ [النجم: ٣٢].

وقال تعالىٰ: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾﴾ [النور: ١٩].

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥].

وهذا أوضح في المنقول والمعقول وأعظم من أن يحتاج إلىٰ شواهد؛ فكيف يجوز أن يظن التماثل مع ثبوت التفاضل»(١).

وقول المصنف: «**ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرًا بمعنىٰ من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنىٰ قالوا: إنه مشبِّه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنىٰ ليس هو من التشبيه، وقد يفرَّق بين لفظ «التشبيه» و«التمثيل»**».

الإجمال الذي لحق بهذا الاسم لم يكن من جهة لفظ (التشبيه) ومسماه، وإنما كان من جهة ما ألحقه به النفاة من معانٍ غير داخلة فيه بأصل الوضع.

(١) الصفدية (٢/ ١٢- ١٦).

وقد بين شيخ الإسلام ذلك في موضع آخر حيث قال: «لفظ التشبيه في كلام هؤلاء النفاة المعطلة لفظ مجمل»[(١)]، فبيَّن أن الإجمال الذي في لفظ (التشبيه) إنما هو في عرف خاص خاطئ، فلا يمنع ذلك من نفيه باعتبار معناه الصحيح الذي قصده السلف من نفيهم للتشبيه، ولذا قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق بأسطر في ذكر مذهب أهل السنة: «ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل».

أما الفرق بين المشابهة والمماثلة[(٢)].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في لفظي (التشبيه) و(التمثيل)، وهل هما بمعنىٰ واحد، فقال:

وقد تنازع الناس: هل لفظ (الشبه) و(المثل) بمعنىٰ واحد أو معنيين، علىٰ قولين:

أحدهما: أنهما بمعنىٰ واحد، وأن ما دل عليه لفظ (المثل) مطلقًا ومقيدًا يدل عليه لفظ (الشبه)، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة، وشرعًا، وعقلًا، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس».

ثم بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبنىٰ هذا الاختلاف في الإطلاق فقال:

«وهذا الاختلاف مبني علىٰ مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان:

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٧) (٦/ ١١٣) (١٣/ ٢٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣-١٢٥).

فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد.

ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس.

فإن العقل يعلم أن الأعراض -مثل الألوان- تشتبه في كونها ألوانًا، مع أن السواد ليس مثل البياض، وأيضًا فمعلوم في اللغة أنه يقال: (هذا يشبه هذا)، و(فيه شبه من هذا) إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة»[(١)].

وهذا التفريق بين معنىٰ التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريدية أن «المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»[(٢)]، وبين أبو المعين النسفي أن الشخصين لو اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا[(٣)].

فتحصل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنىٰ، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل؛ إذ التشابه يطلق علىٰ مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه.

وقول المصنف: **«وقد يفرَّق بين لفظ «التشبيه» و«التمثيل»**.

---

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤-٤٤٥).

(٢) المسامرة شرح المسايرة (٣٠٨)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٥٠-١٥١).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

هناك فرق بينهما في أصل اللغة[(١)].

فالمماثلة: هي مساواة الشيء لغيره من كل وجه.

والمشابهة: هي مساواة الشيء لغيره في أكثر الوجوه.

ولكن التعبير هنا بنفي «التمثيل» أولىٰ لموافقة لفظ القرآن.

في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١].

وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

ويخلط كثير من الناس في هذا المقام بين مفهوم (التمثيل) ومفهوم (التشبيه).

فالأول هو الذي نفته النصوص الشرعية، كقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾.

بخلاف لفظ (التشبيه) فإنه لفظ مجمل، قد يراد به التمثيل، وقد يراد به ما ليس تمثيلًا، وقد فرَّق -تعالىٰ- بينهما في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: ١١٨].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فوصفَ القولين بالتماثل، والقلوب بالتشابه لا بالتماثل، فإن القلوب -وإن اشتركت في هذا القول- فهي مختلفة لا متماثلة، وقال النبي ﷺ: «**الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس**»[(٢)]، فدل علىٰ أنه يعلمها بعض الناس، وهي في نفس الأمر ليست متماثلة بل بعضها حرام وبعضها حلال»[(٣)].

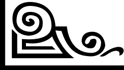
فالتشابه إذا أطلق يتضمن الموافقة من بعض الوجوه دون بعض، أما المماثلة

---

(١) القواعد المثلىٰ (ص٢٧).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٥٢)، ومسلم برقم (١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) الجواب الصحيح، (٣/ ٤٤٦).



فهي الموافقة من جميع الوجوه، بحيث يستوي الشيء ومثله في كل جانب ويجوز ويمتنع علىٰ أحدهما من الخصائص واللوازم.

فالمحذور شرعًا هو التمثيل، أما (التشبيه (فإن أريد به التمثيل فهو ممتنع، وإن أريد به الموافقة من بعض الوجوه دون بعض فليس في ذلك محذور، وذلك أن جماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفس ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي علىٰ نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل علىٰ نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله ﷻ؛ إذ هو -سبحانه- ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»[١]، وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع. وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمىٰ الحي والعليم والقدير؛ لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمىٰ مماثلًا لهذا المسمىٰ من كل وجه، بل هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنىٰ كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كليًّا عامًّا إلا في علم العالم[٢].

الثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

الثالث: ما يختص به ذاك، كما يختص به العبد، من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عز وجل لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي

---

(١) درء التعارض، (٥/ ٢٢٧).

(٢) أي: في الذهن وليس في الخارج.

تجوز علىٰ صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئًا من صفات الكمال التي يختص بها الرب عَزَّوَجَلَّ. وأما القدر المشترك كالمعنىٰ الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه»[(١)].



(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: (٣/ ٤٤٠).

[المحذور الذي نفته الأدلة هو أن يكون لله شريك أو مثيل]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك أن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون: كل من أثبت لله صفة قديمة فهو مشبِّه ممثِّل، فمن قال: إن لله عِلمًا قديمًا، أو قدرة قديمة؛ كان عندهم مشبهًا ممثلًا لأن «القِدَم» عند جمهورهم هو أخص وصف الإله، فمن أثبت لله صفة قديمة فقد أثبت له مِثْلا قديمًا، ويسمونه ممثلًا بهذا الاعتبار.

ومثبتة الصفات لا يوافقونهم علىٰ هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك».

الشرح

شبهة المعتزلة التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ تسمىٰ بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات؛ لكان معه غيره[(١)]، ولكان جسمًا إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته ويقتضي أنه

---

(١) بالإضافة إلىٰ زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضًا يزعمون أن في إثبات الصفات قولًا بكثرة وتعدد ذات الله، لأنهم يقولون: إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين، كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية.

انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤-٤٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

جسم، وذلك خلاف التوحيد.

فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف علىٰ أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف علىٰ عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف علىٰ ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم علىٰ حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقىٰ زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه وجزآه غيره، وما افتقر إلىٰ غيره لم يكن إلا حادثًا مخلوقًا، فالأجسام متماثلة فكل ما صح علىٰ بعضها صح علىٰ جميعها، وقد صح علىٰ بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح علىٰ جميعها(١).

والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسمًا وإمكان المعاد.

الرد عليهم:

مما تقدم نعلم أن المعتزلة إنما بنوا دليلهم في نفي الصفات علىٰ أن القديم لا يكون محلًا للصفات والحركات فلا يكون جسمًا ولا محيزًا؛ لأن الصفات أعراض وهم يستدلون علىٰ حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فهم بهذا القول نفوا صفات الباري وجعلوا نفيها يتوقف عليه ثبوت الصانع

---

(١) انظر مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل علىٰ إثبات الصفات لم يمكن القول بموجبه.

والمتدبر لحجج المعتزلة يرىٰ فيها الأمور التالية:

أولًا: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العرَض والجسم والحيز والمركب وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة ومعاني أخرىٰ صحيحة، فهم بهذا ينفون كِلا المعنيين الحق والباطل.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما في هذه الألفاظ من معانٍ، وما تدل عليه من عبارات[1]، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزه من ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح ولم يستعملها الأقدمون بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال كما أن السفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم.

ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب علىٰ الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية علىٰ الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ؛ إذ ليس معنىٰ كونه في السماء أن السماء تحويه وتحيط به وتحصره، أو هي محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء، وسع كرسيه

---

(١) انظر شرح ابن تيمية لهذه العبارات في نقض تأسيس الجهمية (١/ ٥٠٤، ٥١١)، وفي مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٨-٤٣٠).

السموات والأرض، وهو فوق كل شيء وعالٍ علىٰ كل شيء[١].

ثانيًا: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا ليس بعالم ولا قادر ولا حي[٢].

كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه[٣].

ثالثًا: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم[٤]، الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام. وهذا الدليل قد بين الأشعري في رسالته إلىٰ أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم[٥]، فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وما يلزم عليها من لوازم باطلة لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته ونفي أفعاله ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه، فضلًا عن نفي علوه علىٰ خلقه ونفي الصفات الخبرية من أولها إلىٰ آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدبيره له.

وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له بل هو لفظ لا معنىٰ له، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم: إنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، وقالوا

---

(١) انظر كتاب موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية التأويل (٣٨١-٣٨٥).

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٧)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).

(٣) موقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).

(٤) انظر الكلام علىٰ دليل حدوث العالم في مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٥٣).

(٥) انظر كتاب رسالة إلىٰ أهل الثغر (ص١٦٤-١٧٢) تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي، رسالة ماجستير من قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية.

بخلق القرآن، إلىٰ غير ذلك من اللوازم الباطلة[(١)].

وقول المصنف: «**ومثبتة الصفات لا يوافقونهم علىٰ هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه علىٰ كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك**».

يجب أن يعلم أن الأسماء والصفات نوعان:

• نوع يختص بالله تعالىٰ مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال.

• ونوع يوصف به العبد في الجملة كالحي والعالم، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلًا.

ثم إنه لا يلزم منه التماثل، وبين ذلك بأمور:

١ - أن ما يختص به الرب سبحانه، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه، ليس للعبد فيه نصيب.

٢- وما يختص بالعبد كعلمه وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم؛ لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته، وحياته، فإنه لا اشتراك فيه.

٣- المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فهذا المطلق ما كان واجبًا له كان واجبًا فيهما، وما كان جائزًا عليه كان جائزًا عليهما، وما كان ممتنعًا عليه كان ممتنعًا عليهما، فالواجب أن يقال: هذه صفة كمال حيث كانت، ويجوز أن تقارن هذه في كل محل، وأما الممتنع عليهما فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٦، ٢٥٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨-٤٠).

قائم بنفسه، وهذا المطلق الكلي وهو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به»[(١)].

أي مع إثبات حقائق الصفات، فإن أهل السُنَّة يعتقدون في نفس الأمر أن لله تعالىٰ خصائص في تلك الصفات، فمثلًا إذا قلنا: حياة الله تعالىٰ؛ فإن حياةَ اللهِ تعالىٰ لها خصائص يختصُّ الله ﷻ بها دون سائر المخلوقات، فمن خصائص حياة الله ﷻ أن حياته الحياة الكاملة الدائمة التي لم تُسبَق بالعدم ولا يلحقها الزوال ولا يعتريها النقص بأي وجه من الوجوه، وهذا المقصود بنفي المماثلة.

فإذًا هذه الصفات تثبت لله تعالىٰ علىٰ الحقيقة مع اعتقاد أن الله ﷻ منزَّه في ذلك عن مماثلة الخلق، فالله ﷻ يعلم الحقيقة، ولكنه ﷻ في علمه لا يماثله أحدٌ من خلقه، وكذلك يتكلم حقيقة، وكذلك ﷻ لا يماثله في ذلك أحدٌ من خلقه، مع الأمر الثالث وهو عدم الخوض في الكيفية، كيف يتكلَّم؟ وكيف استوىٰ؟ وكيف ينزل؟ هذا أمرٌ لا نخوض فيه؛ لأننا لم نطلع عليه ولا سبيل لنا إليه.

والتباين الذي يقرُّ به كل مثبتة الذات، بين ذات الله ﷿ وذوات المخلوقين يوجب اضطرارًا التباين بين صفات الخالق والمخلوق، ثم إن إثبات المماثلة بين الخالق والمخلوق يستلزم نقص الخالق سبحانه، والله منزه عن كل نقص.



---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ: (٢/ ٦٢-٦٣)، منهاج السنة: (٢/ ٥٩٦-٥٩٨)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: (١٠٨٢-١٠٨٣)، التدمرية: (ص٣٩-٤٠).

[من الصفاتية من لا يصف الصفات بالقدم]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الرب بصفاته قديم؛ ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان؛ ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان، ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القِدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلًا عن أن تختص بالقِدم، وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم، والصفات متصفة بالقدم وليست الصفات إلهًا ولا ربًّا، كما أن النبي محدَث وصفاته محدَثة، وليست صفاته نبيًّا».

الشــرح

لفهم هذه المسألة يحسن تناولها من جانبين:

الجانب الأول: من حيث أصلها والجانب التاريخي لها.

١. **مسمياتها**:

لهذه المسألة عدة مسميات، منها: هل الصفة هي الموصوف أو غيره، ويعبر عنها أحيانًا بالقول: هل الصفات هي الذات أو غيرها.

٢. **منشأ الخلاف فيها**:

أ. والذي يظهر أن ذلك نشأ من خلال ردود أهل الكلام علىٰ النصارىٰ:

فالنصارىٰ قالوا: إن كلمة الله التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان، فكان من ردود أهل الإسلام عليهم -لبيان باطلهم-أن بينوا تهافت قولهم: إن كلمة الله بها خلق كل شيء؛ لأن الخالق هو الله، وهو خلق الأشياء بقوله «كن» وهو كلامه، فالخالق لم يخلق به الأشياء، فالكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها، بل به خلق الأشياء، فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخلق. والكلمة مجرد الصفة، والصفة ليست خالقة، وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق، ليس هو المخلوق به، والفرق بين الخالق للسموات والأرض والكلمة التي بها خلقت السموات والأرض أمر ظاهر معروف، كالفرق بين القدرة والقادر...[1]، فهؤلاء النصارىٰ جعلوا الصفة غير الموصوف، وجعلوها خالقة، بل جعلوها حلَّت في أحد المخلوقات.

ب. وكان من آثار مناقشة أهل الكلام -وخاصة المعتزلة- للنصارىٰ أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيرًا، فنشأت شبهة تعدد القدماء، وأن إثبات صفة لله يلزم منه أن تكون قديمة، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء، فظنُّوا -أي المعتزلة- أن تحقيق التوحيد، والخلوص من شرك النصارىٰ لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالىٰ، وبنوا ذلك علىٰ:

أن الصفة غير الموصوف، وغير الذات.

وأن الصفة لله لابد أن تكون قديمة.

والنتيجة أن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء، وهو باطل[2]، والعجيب

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٢/ ٢٦٦، ٢٩٢)، (٣/ ٥٤-٥٥).

(٢) انظر: تفصيل مذهب المعتزلة في المحيط بالتكليف (ص١٧٧ وما بعدها)، ط مصر، وشرح الأصول الخمسة (ص١٩٥-١٩٧)، والمختصر في أصول الدين (١/ ١٨٢-١٨٣) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

أن هؤلاء المعتزلة -وهم أرباب الكلام والبحث في المعقولات- لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها، ومن ثمَّ فلا شبهة ولا تعدد.

ج. فلما جاءت الأشعرية وغيرهم اهتموا ببحث هذه المسألة، وصاروا يستخدمون عبارات معينة عن بيان قدم الذات والصفات، كأن يقولوا: الربُّ قديم، وصفته قديمة، ولا يقولون: الربُّ وصفاته قديمان لما في العطف والتثنية من الإشعار بالتغاير، أو يقولون: الربُّ بصفاته قديم، وهكذا. كما بينوا أن الصفات لا يقال هي الذات ولا غيره، حذرًا من هذه الشبهة التي وقع فيها المعتزلة.

الجانب الثاني: من حيث الأقوال فيها.

وخلاصة الأقوال في الصفة هل هي الموصوف أو غيره هي:

القول الأول: قول من يقول: الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات.

وهذا قول المعتزلة، والكرامية، والمعتزلة تنفي الصفات، والكرامية تثبتها[(١)].

القول الثاني: قول من يفرق بين الأمرين، ولا يجمع بينهما، فيقول: أنا أقول مفرقًا: إن الصفة ليست هي الموصوف، وأقول: إنها ليست غير الموصوف ولكن لا أجمع بين السلبين فأقول: ليست الموصوف ولا غيره؛ لأنَّ الجمع بين النَّفي فيه من الإيهام ما ليس في التفريق.

وهذا قول أبي الحسن الأشعري، الذي يقول علىٰ هذا: الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديمان، كما لا يقال عند الجمع: لا هو الموصوف، ولا غيره[(٢)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٦).

(٢) انظر: رسائل إلىٰ أهل الثغر (ص٧٠-٧١) (وقد نسب إليه ابن فورك في المجرد (ص٣٨)، أنه يقول: لا يقال لصفاته هي هو ولا غيره)، وانظر أيضًا: الرسالة الأكملية - مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٩٦)، =

القول الثالث: جاء بعد الأشعري من الأشاعرة من يجوز الجمع بين السلبين، وصاروا يقولون: ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، كما صاروا يجوزون إطلاق القول بإثبات قديمين، وصار هؤلاء يردُّون علىٰ المعتزلة -الذين قالوا لهم: يلزم من ذلك إثبات قديمين- بعدة ردود منها أن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما، كالسواد والبياض اشتراكًا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع هذا لا يجب تماثلهما، وأنَّه ليس معنىٰ القديم معنىٰ الإله... ولأنَّ النَّبيَّ محدث، وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبيًّا وجب أن يكون صفاته أنبياء؛ لكونها محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديمًا أن تكون آلهة لكونها قديمة»[(١)].

وهذا قول الباقلاني[(٢)]، والقاضي أبي يعلىٰ[(٣)].

القول الرابع: أن هذا الكلام فيه إجمال، وأن لفظ «الغير» فيه إجمال، ومن ثَمَّ فلا بد من التفصيل، وهؤلاء لا يقولون عن الصفة: إنها الموصوف، ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره. ويلاحظ أن المقصود ليس إثبات قول ثالث -كما هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلىٰ الذين قالوا ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، فإن هذا قول ثالث-، بل المقصود أنه لا ينبغي الإطلاق: نفيًا وإثباتًا، وهم تركوا إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال.

وهذا قول جمهور أهل السنَّة، كالإمام أحمد وغيره، كما أنَّه قول ابن كلاب[(٤)].

= وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٦٠)، ودرء التعارض (٥/ ٤٩).

(١) درء التعارض (٥/ ٥٠)، وقارن بـ «التدمرية» (ص١١٨) - المحققة.

(٢) انظر التمهيد (ص٢٠٦-٢٠٧، ٢١٠-٢١٢، ورسالة الحرة (المطبوعة باسم الإنصاف) (ص٣٨).

(٣) انظر: المعتمد (ص٤٦).

(٤) انظر: جواب أهل العلم والإيمان (١٧/ ١٥٩-١٦٠)، ودرء التعارض (٢/ ٢٧٠، ٥/ ٤٩)، وانظر: مقالات الأشعري (ص١٦٩-١٧٠) - ريتر.

وهؤلاء قالوا: لفظ «الغير» فيه إجمال.

- فقد يراد به المباين المنفصل، ويعبر عنه بأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما وعدمه، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان، أو مكان، أو وجود.
- وقد يراد بالغير ما ليس هو عين الشيء، ويعبر بأنه ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر[(١)].

وهناك فرق بين الأمرين، وعلىٰ هذا فيفصل الأمر:

أ. فإذا قيل: هل الصفات هي الموصوف أو غيره؟ قيل: إن أريد بالغير الأول، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، فليست الصفة غير الموصوف، وإن أريد بالغير المعنىٰ الثاني -وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر-؛ فالصفة غير الموصوف. فمن قال عن الصفة: هي الموصوف، قاصدًا بذلك أنها ليست غيره بالمعنىٰ الأول للفظ الغير؛ فقوله صحيح، وكذا إن قال: الصفة غير الموصوف قاصدًا بالغير المعنىٰ الثاني فكلامه صحيح أيضًا. وعكس الأمرين باطل، والسلف يقولون بهذا التفصيل، ومن المعلوم أن الموصوف لا تنفك عنه صفاته.

ب. وإذا قيل: هل الصفات زائدة علىٰ الدليل، أو هل الصفات هي الذات أو غيرها؟ قالوا: إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات؛ فالصفات زائدة عليها، وهي غير الذات، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة، والصفات ليست زائدة علىٰ الذات، ولا غيرها بهذا المعنىٰ.

---

(١) انظر: درء التعارض (١/ ٢٨١)، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٦٠-١٦١)، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١٧٠)، والسبعينية (ص٩٦-٩٧) – ط الكردي.

ومن ذلك يتضح خطأ وصواب من أطلق القول بأن الصفات غير الذات أو هي الذات[(١)]، علىٰ حسب ما لفظ الغير، والذات من الإجمال.

وبذلك يتبين أرجحية مذهب السلف حين لم يطلقوا الأمرين في ذلك، بل فصلوا واستفصلوا عن المراد، فإن كان حقًّا قبلوه، وإن كان باطلًا ردُّوه[(٢)]،[(٣)].



(١) لشيخ الإسلام ملاحظة دقيقة هنا، وهي أنه يجب أن يفرق بين قول القائل: إن الصفات غير الذات. وقوله: إنها غير الله؛ لأن لفظ الذات يشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالىٰ فإنه متضمن لصفات كماله، وعلىٰ ذلك فإنه لا يقال: إن الصفات غير الله؛ لما في ذلك من الإيهام. أما القول إنها غير الذات فقد يكون صحيحًا، لما في التعبير بالذات من الإشعار بأن المقصود الذات المجردة دون صفاتها.

انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٣٠٨)، والصفدية (١/ ١٠٨-١٠٩)، ودرء التعارض (١٠/ ٧٢).

(٢) انظر في هذه المسألة: التسعينية (ص١٠٨-١٠٩)، والدرء (٢/ ٢٣٠-٢٣١)، (٣/ ٢٠-٢٥)، (٥/ ٣٧-٥٠، ٣٣٨)، (٩/ ١٣٦)، (١٠/ ١٢٠، ٢٣١، ٢٣٥).

(٣) المصدر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود – (٣/ ١٠٩٠)

[اصطلاح المعتزلة والجهمية في مسمى التشبيه]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهؤلاء إذا أطلقوا علىٰ الصفاتية اسم «التشبيه» و«التمثيل»؛ كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم تقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنىٰ قد يسمىٰ في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنىٰ لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية.

والقرآن قد نفىٰ مسمَّىٰ «المثل» و«الكفء» و«النِّدِّ» ونحو ذلك، ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمَّىٰ «التشبيه» في اصطلاح المعتزلة.

الشــرح

قول المصنف: «فهؤلاء إذا أطلقوا علىٰ الصفاتية اسم «التشبيه» و«التمثيل»؛ كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك».

التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه[١].

ومقصودهم بنفي التشبيه: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له حي، عليم، قدير؛ لأن العبد يسمىٰ بهذه الأسماء، وكذلك كلامه وسمعه

---

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٧٦).

وبصره وإرادته وغير ذلك[١].

وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعين وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقًا كليًّا، بل لا يوجد إلا معينًا مختصًّا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينًا مختصًّا به.

فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصًّا به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق.

وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنىٰ فزادوا فيه علىٰ الحق فضلوا، وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه علىٰ الحق حتىٰ ضلوا، وأن كتاب الله دل علىٰ الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه[٢].

وقول المصنف: **«ثم تقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنىٰ قد يسمىٰ في اصطلاح بعض الناس تشبيهًا، فهذا المعنىٰ لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية»**.

لفظ (التشبيه) يطلق في الاصطلاح علىٰ عدة معان:

المعنىٰ الأول: التماثل من كل وجه. فهذا المعنىٰ منفي عن الله باتفاق، ولم يقل به أحد، حتىٰ الممثلة.

المعنىٰ الثاني: التماثل من وجه دون وجه، وهذا منفي عن الله أيضًا.

وخالف في ذلك الممثلة، ممن وصفهم الأئمة -كالإمام أحمد وغيره- بأنهم يقولون: لله يد كيدي، وسمع كسمعي، وقدم كقدمي.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص٩٩).

(٢) شرح الطحاوية (ص١٠٤) بتصرف.

وهذان الإطلاقان يتضمنان التماثل في الحقيقة والكيفية، بأن يوصف الباري بشيء من خصائص المخلوق، وهما اللذان دل الدليل علىٰ نفيهما، فمن قال بأحدهما فقد شبه الله بخلقه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين، كما عليه المسلمون متفقون، كما أن إثباته مطلقًا هو جعل الأنداد لرب العالمين... فلفظ التشبيه فيه عموم وخصوص... ومن هنا ضل فيه أكثر الناس، إذ ليس له حد محدود.

ومنه ما هو منتف، بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالله، معلوم بضرورة العقل.

ومنه ما هو ثابت بالاتفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلهم، بل بين جميع العقلاء المقرين بالصانع.

فلما كان لفظ (التشبيه) يقال علىٰ ما يجب انتفاؤه، وعلىٰ ما يجب إثباته، لم يرد الكتاب والسنة به مطلقًا، لا في النفي ولا الإثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والند والسمي...

بخلاف لفظ التشبيه، فإنه يقال علىٰ ما يشبه غيره ولو من بعض الوجوه البعيدة، وهذا مما يجب القول به شرعًا وعقلًا بالاتفاق.

ولهذا لما عرف الأئمة ذلك، وعرفوا حقيقة قول الجهمية، وأن نفيهم لذلك من كل وجه مستلزم لتعطيل الصانع ووجوده- كانوا يبينون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمتنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم، وإن لم يفهمه أهل التجهيل والتضليل»[(١)].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية -ط (المجمع) (٦/ ٤٨٤-٤١٩)، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة -د. =

والذي ورد ذمه في الكتاب والسنة هو التمثيل وكذلك ما يوافق معناه، كالكفء، والند، والسمي، كما تقدم في النصوص السالفة.

كما أن مثل الشيء في لغة العرب: هو نظيره ومكافئه الذي يقوم مقامه، ويسد مسده.

قال ابن فارس: (مثل: الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل علىٰ: مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا: أي نظيره، والممثل والمثال في معنىً واحد)[(١)].

قال الشاعر:

ليس كمثل الفتىٰ زهير ... خلق يدانيه في الفضائل

وقال غيره:

سعد بن زيد إذا أبصرت جمعهم ... ما إن كمثلهم في الناس من أحد[(٢)]

قال تعالىٰ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ﴿٧﴾ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿٨﴾﴾ [الفجر: ٦-٨].

أي: في القوة والأجسام، وذلك لشدة أبدانهم وقواهم، والله أعلم»[(٣)].

= عبد الرحمن المحمود (٣/ ٩٦٢-٩٦٤).

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٩٦)، وانظر: القائد إلىٰ تصحيح العقائد للمعلمي (١١٤).

(٢) انظر: تفسير الثعالبي (٨/ ٣٠٦)، تفسير البحر المحيط (٧/ ٤٨٨-٤٨٩)، مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٦/ ١١٣)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١١٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٣ﷻ)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٦٨)، فتح القدير للشوكاني (٤/ ٥٨٢)، روح المعاني الألوسي (٢٥/ ١٨)، القائد للمعلمي (١١٥).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٤٠٦)، تفسير ابن كثير (٨/ ﷻ٣٩)، وانظر: القائد للمعلمي (١١٥- =

فالتمثيل إذا أطلق يراد به: مشابهة الشيء للشيء ومشاركته له في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر، فلا يكون بمجرد الموافقة في بعض الصفات[(١)].

وضابط التمثيل المنفي عن الله: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين الله تعالىٰ، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالىٰ، أو يجوز له، أو يمتنع عليه.

وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالىٰ في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله لشيء من المخلوقات.

وذلك أن كل ما كان مختصًّا بالمخلوق فلا بد أن يكون فيه نقص، والله تعالىٰ منزه تنزيهًا مطلقًا عن كل نقص، وواجب له كل كمال، ومنزه في كماله عن كل مثال، فامتنع أن يضاف ذلك إلىٰ الله تعالىٰ»[(٢)].

وهذا الحد هو ما أراده أئمة السنة، ممن بين معنىٰ التشبيه بأنه قول المشبه: يد الله كيدي، أو مثل يدي، وسمع الله كسمعي، أو مثل سمعي، كما بين ذلك الإمام إسحاق بن راهويه[(٣)]، وأحمد بن حنبل[(٤)]، وعثمان بن سعيد الدارمي[(١)]، رحمهم

= ١١٦).

(١) بيان تلبيس الجهمية-ط: القاسم (١/ ٤٧٧)، وفي طبعة المجمع (٣/ ١٣٥).

(٢) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٧٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨٨)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٦) (٥/ ٨٤، ٣٢٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٩، ٥٩٥)، مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥-٣٦)، التدمرية (٣٩-٤٠، ١٢٤).

(٣) انظر: جامع الترمذي (٣/ ٥٠)، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (١٥٣)، فتح الباري (١٣/ ٤٠٧).

(٤) انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلىٰ (/ ١/ ٤٣-٤٥)، المختار في أصول السنة لابن البنا (٩١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٦-٤٧٧).

الله، وغيرهم، مما يبين أن المحذور إنما هو في إضافة شيء من خصائص صفة المخلوق إلىٰ صفة الخالق، إذ هذا ما يفهم من قولهم عن المشبهة: (يد الله كيدي)، كما يبين أن مفهوم التشبيه عندهم لا يتحقق بمجرد إضافة الصفة لله، بل غالب أقوالهم في نفي التشبيه تتضمن الدلالة علىٰ أن إثبات الصفة لله لا يعتبر تشبيهًا.

وبهذا يتبين أن المحذور: إثبات شيء من خصائص أحدهما للآخر، وقولنا: إثبات الخصائص إنما يراد به: إثبات مثل تلك الخاصة، وإلا فإثبات عينها ممتنع مطلقًا[٢]، وسيأتي البيان بأن التمثيل منفي بين الخالق والمخلوق جملة وتفصيلًا، سواء كان تمثيلًا من كل وجه، أو تمثيلًا من وجه دون وجه؛ لأن لفظ التمثيل قائم علىٰ اشتراك المتماثلين في الحقيقة والكيفية.

وأما لفظ التشبيه فيشار فيه إلىٰ ما يلي:

أولًا: أن لفظ (التشبيه) لم يرد نفيه وذمه في الكتاب والسنة، وإنما الوارد نفي التمثيل.

ثانيًا: أن لفظ (التشابه) ليس مطابقًا في المعنىٰ للفظ (التماثل) الذي ورد نفيه.

قال أبو هلال العسكري في فروقه اللغوية: «إن الشيء يشبه بالشيء من وجه واحد لا يكون مثله في الحقيقة إلا إذا أشبهه من جميع الوجوه لذاته»[٣].

ويقال في اللغة: إن هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا: إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفة له في الحقيقة[٤]، فالتشبيه في اللغة قد يقال بدون التماثل في شيء من

---

(١) انظر: نقض الدارمي علىٰ المريسي (١/ ٤٣٥-٤٣٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٩٦).

(٣) الفروق للعسكري (١٧٦)، وانظر: نقد الشعر لقدامة بن جعفر (١٢٤)، سر الفصاحة للخفاجي (٢٤٦).

(٤) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٥).

الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين»(١).

ومما يبين ذلك أن الله تعالىٰ قد قال في كتابه عن نعيم أهل الجنة: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ﴾ [البقرة: ٢٠].

قال قتادة وعكرمة(٢): «يشبه ثمر الدنيا، غير أن ثمر الجنة أطيب»(٣)، وهذا أحد التفسيرين في الآية، فقد وصفت الآية ثمر الجنة بمشابهته لثمر الدنيا، وهي مشابهة واشتراك من بعض الوجوه، مع القطع بنفي المماثلة بينهما، بل بينهما تباين عظيم في الكيفية والحقيقة، فالمشابهة ها هنا ثابتة، والمماثلة منفية، مما يدل علىٰ ثبوت الفرق بين المشابهة والمماثلة(٤).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في لفظي (التشبيه) و(التمثيل)، وهل هما بمعنىٰ واحد، فقال:

وقد تنازع الناس: هل لفظ (الشبه) و(المثل) بمعنىٰ واحد أو معنيين، علىٰ قولين:

أحدهما: أنهما بمعنىٰ واحد، وأن ما دل عليه لفظ (المثل) مطلقًا ومقيدًا يدل عليه لفظ (الشبه)، وهذا قول طائفة من النظار.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٧).

(٢) عكرمة بن عبد الله، أبو عبد الله البربري، المدني، الحبر، العالم، المفسر، الثقة، مولىٰ ابن عباس، روىٰ عن مولاه، وعائشة، وأبي هريرة، مات سنة (١٠٤هـ). ينظر: طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٢٨٦)، وطبقات المفسرين للأدنه وي (١٢).

(٣) تفسير الطبري (١/ ٣٩١)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٠٥).

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٧) (٦/ ١١٣) (١٣/ ٢٧٩)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٢٣-١٢٥).

والثاني: أن معناهما مختلف عند الإطلاق لغة، وشرعًا، وعقلًا، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس».

وقول المصنف: «**والقرآن قد نفىٰ مسمَّىٰ «المثل» و«الكفء» و«النِّدِّ» ونحو ذلك**».

فنفىٰ مسمىٰ المثل، وذلك كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١].

ونفىٰ مسمىٰ الكفء، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤].

ونفىٰ مسمىٰ الند، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢٢].

وقول المصنف: «**ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده، فلا تدخل في النص، وأما العقل فلم ينف مسمَّىٰ «التشبيه» في اصطلاح المعتزلة**».

هناك ثلاثة أقوال في تعريف الصفة.

أولًا: قول أهل السنة والجماعة.

تعريف الصفة هي: ما قام بالذات مما يميزها عن غيرها من أمور ذاتية، أو معنوية، أو فعلية.

والوصف والصفة:

١- تارة يراد به: الكلام الذي يوصف به الموصوف، مثاله: قول الصحابي في ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]: أحبها لأنها صفة الرحمن[(١)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلىٰ توحيد الله تبارك =

٢- وتارة يراد به: المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة، وأما إضافة الوصف إلىٰ الله فتعريفها: ما كان صفة قائمة بغيرها ليس لها محل تقوم به[(١)].

فإذا كان المضاف إليه لا يقوم بنفسه، بل لا يكون إلا صفة كالعلم، والقدرة، والكلام، والرضا، والغضب، فهذا لا يكون إلا إضافة صفة إليه فتكون قائمة به سبحانه[(٢)].

ثانيًا: قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم.

والجهمية والمعتزلة وغيرهم تنكر هذا ويقولون: إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف، فقالوا: إن إضافة الصفات إلىٰ الله من إضافة وصف من غير قيام معنىٰ به[(٣)]، فالقول بأن الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات هو قول المعتزلة[(٤)].

فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به؛ لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فردوا جميع ما يضاف إلىٰ الله إلىٰ إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنىٰ به[(٥)]؛ لأنهم يقولون إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف، وينفون أن يكون لله وصف قائم به علم أو قدرة أو إرادة أو كلام[(٦)].

= وتعالىٰ، ح ٧٣٧٥ ولفظ البخاري فقال: لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها.

(١) رسالة العقل والروح مطبوعة ضمن الرسائل المنبرية (٢/ ٣٨، ٣٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ١٥٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧-١٤٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٦).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧، ١٤٨).

(٦) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٥).

ثالثًا: متكلمة الصفاتية.

الكُلَّابِيَّة ومن اتبعهم من الصفاتية قد يفرقون بين الوصف والصفة، فيجعلون الوصف: هو القول، والصفة: المعنىٰ القائم بالموصوف[(١)].

فأدخلوا في الوصف -الذي هو القول عندهم- صفات الأفعال حتىٰ ينفوا قيامها بالذات.

وأدخلوا في الصفة -التي هي المعنىٰ القائم بالذات- ما أثبتوه من الصفات كصفات المعاني السبع (العلم، الحياة، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام) ليتأتىٰ لهم علىٰ هذا التقسيم اعتبار بعض الصفات قائمًا بالذات، وبعضها غير قائم بها، فأرادوا بذلك نفي صفات الأفعال واعتبروها نسبًا وإضافات لا تقوم بالذات.

وقول المصنف: «**فلا تدخل في النص**» أي أنهم يقولون إن نصوص نفي المثل والكفء والند تتعلق بالموصوف أي الذات، وليس الصفة، فهي بهذا ليست داخلة في نص المسألة الذي هو الكلام في الصفات.

وقول المصنف: «**وأما العقل فلم ينف مسمَّىٰ «التشبيه» في اصطلاح المعتزلة**».

وقد عرف عن أهل الكلام أنهم لم يقبلوا للنصوص الشرعية قولها في صفات الرحمن جل شأنه؛ لأنها تثبت له من الصفات ما تقتضي عقولهم نفيه، فهم يرجعون في ذلك إلىٰ حكم العقل وحده إثباتًا ونفيًا، ويرفضون أحكام القرآن[(٢)].

قال ابن تيمية: «وهذا الاختلاف مبني علىٰ مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه؟ وللناس في ذلك قولان:

فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٥). (٦/ ٣٤١). التمهيد للباقلاني (ص٢٤٤-٢٤٥).

(٢) شرح القصيدة النونية (ص٣٨٨).

ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه فرق بينهما عند الإطلاق، وهذا قول جمهور الناس.

فإن العقل يعلم أن الأعراض -مثل الألوان- تشتبه في كونها ألوانًا، مع أن السواد ليس مثل البياض.

وأيضًا فمعلوم في اللغة أنه يقال: (هذا يشبه هذا)، (فيه شبه من هذا) إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفًا له في الحقيقة»(١).

وهذا التفريق بين معنى التشبيه والتمثيل قد أقر به جمع من المتكلمين، فقد قرر ابن الهمام الحنفي من الماتريدية أن «المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه»(٢)، وبين أبو المعين النسفي أن الشخصين لو اشتركا في الفقه أو الطب أو غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده، فإنه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول: فلان مثل فلان في علم كذا، أو صنعة كذا(٣).

فتحصل بذلك أن لفظ التشابه والتماثل غير متطابقين في المعنى، بل لفظ التشابه أعم من لفظ التماثل، إذ التشابه يطلق على مطلق مشاركة الشيء للشيء ولو من بعض الوجوه، وأما التماثل فهو مشاركة الشيء للشيء من كل الوجوه، وإن كان قد يطلق لفظ التشبيه ويراد به التمثيل، وكذا العكس، وذلك يعلم بسياق الكلام وقرائنه.



---

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٤-٤٤٥).

(٢) المسامرة شرح المسايرة (٣٠٨)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٥٠-١٥١).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ١٥٠).

[فساد القول بتماثل الأجسام]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك أيضًا يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيِّز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلًا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه».

الشرح

معروف عن المعتزلة نفيهم لقيام الصفات بالله تعالىٰ لاعتقادهم أن الصفات أعراض وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه[(١)].

ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة ومن وافقهم في الله: إنه قديم، واحد، ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره، ولكان جسمًا، إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة، وتعددًا في ذاته، ويقتضي أنه جسم، وذلك خلاف التوحيد.

فبالإضافة إلىٰ زعمهم أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضًا يزعمون أن في إثبات الصفات قولًا بكثرة وتعدد ذات الله؛ لأنهم يقولون: إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة، فقد أثبت الإلهين، كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية[(٢)].

فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف علىٰ أنه ليس بجسم، وكونه ليس

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧-١٤٨، ٣٥٩).

(٢) انظر: الملل للشهرستاني (١/ ٤٤-٤٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

بجسم موقوف علىٰ عدم قيام الأعراض والحوادث التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف علىٰ ما يلي عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم علىٰ حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقىٰ زمانين؛ فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه، وجزآه غيره، وما افتقر إلىٰ غيره لم يكن إلا حادثًا مخلوقًا، فالأجسام متماثلة، فكل ما صح علىٰ بعضها صح علىٰ جميعها، وقد صح علىٰ بعضها التحليل، والتركيب، والاجتماع، والافتراق، فيجب أن يصح علىٰ جميعها[(١)].

والمعتزلة يقولون: إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم، ونفي كون الصانع جسمًا وإمكان المعاد.

الرد عليهم: مما تقدم نعلم أن المعتزلة بنوا دليلهم في نفي الصفات علىٰ أن القديم لا يكون محلًا للصفات والحركات، فلا يكون جسمًا ولا متحيزًا؛ لأن الصفات أعراض، وهم يستدلون علىٰ حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات، وأن الجسم لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فهم بهذا القول نفوا صفات البارئ، وجعلوا نفيها يتوقف عليه ثبوت الصانع، وحدوث العالم، فإذا جاء في القرآن والسنة ما يدل علىٰ إثبات الصفات لم يكن القول بموجبه.

والمتدبر لحجج المعتزلة يرىٰ فيها الأمور التالية:

---

(١) انظر: مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

أولًا: أنهم يستدلون لأقوالهم بعبارات مبتدعة، وفيها الكثير من الاشتباه والإجمال، وذلك كلفظ العَرَض، والجسم، والحيز، والمركب، وغير ذلك، فهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ليخدعوا به جهال الناس بما يشبهون عليه، وهذه الألفاظ المجملة تتضمن معاني باطلة، ومعاني أخرىٰ صحيحة، فهم بهذا ينفون كِلا المعنيين الحق والباطل.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ما في هذه الألفاظ من معانٍ، وما تدل عليه من عبارات[1]، وكيف استعملها هؤلاء المعطلة في نفي صفات الباريء عَزَّوَجَلَّ، حيث ادعوا أن هذه الأمور من مستلزمات الجسمية، والله منزه عن ذلك، وقد بين شيخ الإسلام أن استعمال هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا لم يرد عن السلف، ولا جاء به أثر صحيح، ولم يستعملها الأقدمون بالمعنىٰ الاصطلاحي الذي اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم معترفون بأن العلو صفة كمال، كما أن السفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته، المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ (الجوهر) و(الجسم) و(العَرَض)، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحًا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره.

وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله علىٰ معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب

---

(١) انظر: شرح ابن تيمية لهذه العبارات في نقض تأسيس الجهمية (١/ ٥٠٤، ٥١١)، وفي مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٨-٤٣٠).

والسنة فهو باطل قطعًا. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

وأيضًا: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئًا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله.

فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلىٰ الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة[١].

ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب علىٰ الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية علىٰ الصفات الإلهية، وهذا قياس خاطئ إذ ليس معنىٰ كونه في السماء أن السماء تحويه، وتحيط به، وتحصره، أو هي محمل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء، وسع كرسيه السموات والأرض، وهو فوق كل شيء، وعلا كل شيء[٢].

ثانيًا: أن ما استدل به المعتزلة لا أصل له من الكتاب أو السنة بل هو مأخوذ من كلام الفلاسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا ليس بعالم ولا قادر ولا حي[٣].

كما أن مذهب المعتزلة في الذات قريب من مذهب اليونان القائلين بأن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه[٤].

ثالثًا: أن أصل هذه القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات إنما هي

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٨-٢٣٣).

(٢) انظر: كتاب: موقف ابن تيمية من قضية التأويل (ص٣٨١-٣٨٥).

(٣) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٧)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية (ص٥٣).

(٤) موقف المعتزلة من السنة النبوية (ص٥٣).

مأخوذة من قولهم في دليل حدوث العالم[(١)]، الذي أثبتوا فيه حدوث العالم بحدوث الأجسام، وهذا دليل قد بين الأشعري في رسالته إلىٰ أهل الثغر: أنه دليل محرم في شرائع الأنبياء، ولم يستدل به أحد من الرسل ولا أتباعهم[(٢)]، فهي بهذا طريق يحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتأويل، وما يلزم عليها من لوازم باطلة؛ لأنها مستلزمة لنفي الصانع بالكلية، وهي مستلزمة لنفي صفاته، ونفي أفعاله، ونفي المبدأ والمعاد، فهذه الطريق لا تتم إلا بنفي سمع الرب، وبصره، وقدرته، وحياته، وإرادته، وكلامه، فضلًا عن نفي علوه علىٰ خلقه، ونفي الصفات الخبرية من أولها إلىٰ آخرها، فلو صحت هذه الطريقة لنفت الصانع، وأفعاله، وصفاته، وكلامه، وخلقه للعالم، وتدبيره له، وما يثبته أصحاب هذه الطريقة من ذلك لا حقيقة له، بل هو لفظ لا معنىٰ له، وبهذه الطريقة قالت الجهمية بفناء الجنة والنار، وأن الله بذاته في كل مكان، وقال إخوانهم: إنه ليس داخل العالم، ولا خارج العالم، وقالوا بخلق القرآن، إلىٰ غير ذلك من اللوازم الباطلة[(٣)].

وأما قولهم بأن ثبوت الصفات يستلزم تعدد القدماء.

فهذه العلة عليلة بل ميتة لدلالة السمع والعقل علىٰ بطلانها.

أما السمع: فلأن الله تعالىٰ وصف نفسه بأوصاف كثيرة مع أنه الواحد الأحد، فقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٢-١٦].

وقال تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ

---

(١) انظر الكلام علىٰ دليل حدوث العالم في: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٥٣).

(٢) انظر كتاب: رسالة أهل الثغر (ص١٦٤-١٧٢). تحقيق عبدالله شاكر الجنيدي، رسالة ماجستير من قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية.

(٣) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٦، ٢٥٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٨-٤٠).

ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [الأعلى ١-٥].

وأما العقل: فلأن الصفات ليست ذوات بائنة من الموصوف حتىٰ يلزم من ثبوتها التعدد، وإنما هي صفاتٌ من اتصف بها فهي قائمة به، وكل موجود فلا بد له من تعدد صفاته(١).

فبهذا يعلمُ ضلال من سلبوا أسماء الله تعالىٰ معانيها فنفي معاني أسمائه الحسنىٰ من أعظم الإلحاد فيها، قال تعالىٰ: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف ١٨٠].



---

(١) القواعد المثلىٰ (ص٨).

[معنى الأفعال الاختيارية]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات وينفون علوه علىٰ العرش وقيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك، ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو علىٰ العالم فلا يصح إلا إذا كان جسمًا، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسمًا، وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه.

فلهذا تجد هؤلاء يسمُّون من أثبت العلو ونحوه مشبِّهًا، ولا يسمُّون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبِّهًا، كما يقوله صاحب «الإرشاد» وأمثاله».

الشــرح

معلوم أن مذهب متأخري الأشاعرة في الصفات أنهم يثبتون سبع صفات فقط، وهي ما يسمونها بصفات المعاني، وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وهم يثبتون لهذه الصفات أربعة أحكام، هي:

١. أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها، فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وقادر وهكذا.

٢. أن هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالىٰ ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته؛ لأن الدليل دل علىٰ أنه متصف بها ولا معنىٰ لاتصافه بها إلا قيامها بذاته، حتىٰ لو قلنا: إنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم، فلا تكون الصفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره.

٣. أن هذه الصفات كلها قديمة؛ لأنها إن كانت حادثة كان القديم محلًّا للحوادث وهذا محال، أو متصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة.

٤. أن الأسماء المشتقة لله تعالىٰ من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلًا وأبدًا فهو في القدم كان حيًّا قادرًا عليمًا سميعًا بصيرًا متكلمًا[١].

فهم علىٰ قولهم هذا لا يثبتون سوىٰ هذه الصفات السبع فقط لأنها قديمة، أما باقي الصفات التي يسمونها الصفات الخبرية فهم ينفونها جميعها، بدعوىٰ تنزيه ذات الله عن الحوادث.

ومتأخرو الأشاعرة هؤلاء، وإن كانوا يخالفون المعتزلة في جعلهم الصفة غير الذات كما في الحكم الأول فيثبتون الصفات القديمة من هذا الباب، إلا أنهم قد وافقوا المعتزلة في دليلهم المسمىٰ بدليل نفي الحوادث فنفوا باقي الصفات الأخرىٰ، ذلك لأن قولهم في الحكم الثالث من الأحكام الأربعة التي أوردناها -إنها لو كانت حادثة لكان القديم محلًّا للحوادث- هو بعينه ما استدل به المعتزلة علىٰ نفي الصفات[٢].

فهم ينفون صفة العلو لأنها من الصفات الخبرية[٣]، ويقول متأخرو الأشاعرة في دليلهم العقلي علىٰ نفي العلو: إن إثبات العلو يقتضي إثبات الجهة، وإثبات الجهة يقتضي كونه جسمًا، وكونه جسمًا يقتضي كونه مركبًا، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه، والمفتقر إلىٰ جزئيه لا يكون إلا حادثًا والله سبحانه منزه عن الحوادث[٤].

---

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٨٤-١٠١)، بتصرف.

(٢) مختصر الصواعق (١/ ٢٥٥).

(٣) الصفات الخبرية وتسمىٰ الصفات السمعية، وهي: ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون استناد إلىٰ نظر عقلي كالاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك.

(٤) نقض التأسيس (١/ ٥٠٣).

فعلىٰ قولهم هذا يكونون هم والمعتزلة علىٰ دليل واحد، وقد سبق أن ذكرنا الرد علىٰ المعتزلة؛ فيكون الرد علىٰ هؤلاء من جنس الرد علىٰ أولئك، ويضاف إلىٰ ذلك أن القول في الصفات التي نفاها هؤلاء هو كالقول في الصفات التي أثبتوها، فإن كان هذا تجسيمًا وقولا باطلًا فهذا كذلك.

وإن قالوا: إن إثباتها علىٰ الوجه الذي يليق بالرب.

قيل لهم: وكذلك هذا.

فإن قالوا: نحن نثبت تلك الصفات وننفي التجسيم.

قيل لهم: وهذا كذلك، فليس لكم أن تفرقوا بين المتماثلين[1].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك قد يوافقهم علىٰ القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلىٰ وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو، لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلىٰ، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه، وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات. والعاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق».

الشرح

يشير المصنف هنا إلىٰ مسألة القول بتماثل الأجسام من كل وجه، وقد «ذهبت طائفة إلىٰ امتناع ذلك وقالوا لا يتصور إلا التماثل من كل وجه أو الاختلاف من كل وجه، وقال هؤلاء: إن الأجسام متماثلة من كل وجه والأعراض المختلفة والأجناس كالسواد والبياض مختلفة من كل وجه، وهؤلاء يقولون: إذا كان هذا حيًّا عالمًا وهذا

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٦٥).

حيًّا عالمًا؛ لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه، بل قد يكونان مختلفين من كل وجه لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتهما وذلك لا يوجب عندهم تماثلًا ولا اختلافًا ولهذا قالوا الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما، وزعموا أن الصفات التي اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها بل يجوز أن تتبدل علىٰ كل من الأجسام مع بقاء حقيقته.

وهذا القول وإن كان القائل به كثير من الصفاتية كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلىٰ وأبي المعالي وغيرهم فهو من أفسد الأقوال بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح»[(١)].

وقول المصنف: «**لكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلىٰ، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه**».

أي يقول: إن العلو صفة خبرية أي تثبت بالخبر أي بالشرع فقط كما في صفة الوجه فلا تستلزم التجسيم عندهم.

وهذا هو قول قدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني، ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلىٰ وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم، الذين يثبتون الصفات الخبرية الذاتية مثل الوجه واليدين والعلو ونحوها من الصفات، وإن كانوا ينفون الصفات الاختيارية النزول، الاستواء، الغضب، الفرح، الضحك.



(١) الصفدية (١/ ١١).

[معنى الهُيولى]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأصل كلام هؤلاء كلهم علىٰ أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة».

الشرح

مقصود المصنف بقوله: «وأصل كلام هؤلاء كلهم» هم طوائف أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية، ومن وافقهم، وقد تقدم الحديث عن المعتزلة واستدلالاتهم والرد عليهم باعتبار أنهم ينفون جميع الصفات.

وأما بقية أقوال الصفاتية فيوضحها كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الكلام عن أصناف المثبتين للصفات مع مسألة الجسم حيث قال: «ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات، **أربعة أصناف:**

(الصنف الأول):

القول: صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقًا.

القائلون به: كما هي طريقة الكُلَّابِيَّة والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي موسىٰ، والقاضي أبي يعلىٰ، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، ومن لا يحصىٰ كثرة؛ يصرِّحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزي والانقسام ونحو ذلك،

وأول من عُرف أنه قال هذا القول هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم اتبعه علىٰ ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله.

الصنف الثاني:

القول: وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون: إنه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، ويقول من يقول منهم: إنه مأثور عن ابن عباس وغيره: إنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض، وهم متفقون علىٰ أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته بمعنىٰ انفصال شيء منه عن شيء.

القائلون به: وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء، وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية علىٰ هذا القول يحافظون علىٰ الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون علىٰ الله نفيًا وإثباتًا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه.

الصنف الثالث:

القول: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم.

وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين.

الصنف الرابع:

القول: يصفونه -مع كونه جسمًا- بما يوصف به غيره من الأجسام.

القائلون به: فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم

وتضليلهم)[١].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولىٰ، وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كلتا المقدمتين، وتارة بالاستفصال».

أي: أن من الشبه -التي يقررون بها أن إثبات الصفات يلزم منه التشبيه- هذه الشبهة، وهي مركبة من مقدمتين:

والمقصود بالمقدمة الأولىٰ هنا: قولهم: (إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز). والتحيز عندهم هو توضيح للجسمية لأنهما متلازمان.

والمقصود بالمقدمة الثانية: قولهم: (والأجسام متماثلة).

والنتيجة: أن قيام الصفات به يستلزم مماثلته للأجسام وهو التشبيه.

وهذه شبهة نفاة جميع الصفات، وهم المعتزلة ومن وافقهم، فشبهتهم التي اعتمدوا عليها في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ هي ما تسمىٰ بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره[٢].

وبين المصنف أن الرد عليهم جاء من وجوه ثلاثة:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٦٩).

(٢) بالإضافة إلىٰ زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضًا يزعمون أن في إثبات الصفات قولًا بكثرة وتعدد ذات الله؛ لأنهم يقولون: (إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين)، كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية.
انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤-٤٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

الوجه الأول: منع المقدمة الأولىٰ، وهي قولهم: **«إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم»**.

والوجه الثاني: منع المقدمة الثانية، وهي قولهم: **«والأجسام متماثلة»**،

وهذه الحجة للمعتزلة سبق الرد عليها فيما تقدم من شرح.

والوجه الثالث: الاستفصال.

ومن هذا الوجه قال ابن القيم: «فلفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتًا فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفيًا فيكون له إلغاء النفي.

فمن أطلقه نفيًا أو إثباتًا سئل عما أراد به:

- فإن قال أردت الجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذي لا يسمىٰ في اللغة جسم سواه، ولا يقال للهواء جسم لغة ولا للنار ولا للماء، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا، فهذا المعنىٰ منفي عن الله عقلًا وسمعًا.

- وإن أردتم به المركب من المادة والصورة أو المركب من الجواهر الفردة فهذا منفي عن الله قطعًا.

- وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية، فقد أشار إليه أعرف الخلق به بأصبعه رافعًا لها إلىٰ السماء يشهد الجمع الأعظم مشيرًا له، أو أردتم بالجسم ما يقال أين هو؛ فقد سأل أعلم الخلق به عنه بـ «أين» منبهًا علىٰ علوه علىٰ عرشه، وسمع السؤال بـ «أين» وأجاب عنه، ولم يقل هذا السؤال إنما يكون عن المجسم.

- وإن أردتم بالجسم ما يلحقه «من» و«إلىٰ»؛ فقد نزل جبريل من عنده، ونزل كلامه من عنده، وعرج برسوله إليه، وإليه يصعد الكلم الطيب، وعنده المسيح رفع إليه.

- وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر عن أمر فهو سبحانه موصوف بصفات

الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة، ومن قال إنها صفة واحدة فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء، وقد قال أعلم الخلق به ﷺ: «**أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بعفوك من عقوبتك وأعوذ بك منك**»، والمستعاذ به غير المستعاذ منه وأما استعاذته به منه فباعتبارين مختلفين فإن الصفة المستعاذ بها والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد ورب واحد، فالمستعيذ بإحدىٰ الصفتين من الأخرىٰ: مستعيذ بالموصوف بهما منه.

• وإن أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلىٰ وبيديه وبسمعه وبصره وغير ذلك من صفاته التي أطلقها علىٰ نفسه.

• وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستويًا علىٰ غيره؛ فهو سبحانه فوق عباده مستوٍ علىٰ عرشه.

وكذلك إن أردتم بالتشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها الوحي والعقل؛ فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنىٰ وجناية علىٰ ألفاظ الوحي والعقل وحقائق صفات الرب.

▪ أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسمًا مركبًا مؤلفًا مشبهًا لغيره، وتسميتكم هذه الصفات تجسيمًا وتركيبًا وتشبيهًا فكذبتم علىٰ القرآن وعلىٰ الرسول وعلىٰ اللغة، ووضعتم لصفاته ألفاظًا، منكم بدأت وإليكم تعود.

▪ وأما خطأكم في المعنىٰ فنفيكم وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب؛ فنفيتم المعنىٰ الحق وسميتموه بالاسم المنكر، وكنتم في ذلك بمنزلة من سمع أن في العسل شفاء ولم يره؛ فسأل عنه، فقيل له: مائع رقيق أصفر يشبه العذرة تتقيأه الزنابير، ومن لم يعرف العسل ينفر عنه بهذا التعريف، ومن عرفه وذاقه لم يزده هذا التعريف عنده إلا محبة له ورغبة فيه، وما أحسن ما قال القائل:

تقول: هذا جني النحل تمدحه ... وإن تشأ قلت: ذا قيء الزنابير
مدحًا وذمًّا وما جاوزت وصفهما ... والحق قد يعتريه سوء تعبير»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه، أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهُيولي والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة علىٰ أنها متماثلة، فهذا يُبنىٰ علىٰ صحة ذلك، وعلىٰ إثبات الجواهر المفردة وعلىٰ أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك».

الشرح

سبق الرد علىٰ من زعم القول بتماثل الأجسام، كما سبق الحديث عن هذه المصطلحات جميعها واستعمالاتها لدىٰ الفلاسفة والمتكلمين بما يغني عن إعادة شرحها.

وكلام المصنف هنا في أساسه متوجه لتناول أصل مسألة الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، وأنها بدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيًا ولا إثباتًا.

والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه.

فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ.

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٣/ ٣٣٨-٣٤٤).

فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنىٰ.

فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع علىٰ الله تعالىٰ، كان قوله مردودًا.

وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل.

وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام، بإثبات معنىٰ آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنىٰ وانتفائه.

فلا بد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولًا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب.

وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنىٰ الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ.

إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنىٰ في شيئين: أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر علىٰ قولين معروفين.

فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل.

ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل.

ولهذا كان أولئك يُسمُّون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازمًا لهم، كما يسمي نفاة الصفات مثبتيها مشبهةً ومجسمةً، حتىٰ سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازمًا لهم.

لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه علىٰ أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دل علىٰ فساد قوله.



[معنى قول الروافض: لا ولاء إلا ببراء]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود أنهم يطلقون التشبيه علىٰ ما يعتقدونه تجسيمًا بناء علىٰ تماثل الأجسام، والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة «للنَّصب» علىٰ من تولىٰ أبا بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، بناء علىٰ أن من أحبهما فقد أبغض عليًّا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ومن أبغضه فهو ناصبي؛ وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولىٰ.

ولهذا يقول هؤلاء: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء علىٰ خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع، وبينَّا فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام، وحجج من نفىٰ ذلك، وبينَّا فساد قول من يقول بتماثلها.

وأيضًا، فالاعتماد بهذا الطريق علىٰ نفي التشبيه اعتماد باطل، وذلك أنه إذا أثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم، وإذا ثبت أن هذا يستلزم الجسم، وثبت امتناع الجسم، كان هذا وحده كافيًا في نفي ذلك، لا يحتاج نفي ذلك إلىٰ نفي مسمىٰ «التشبيه»، لكن نفي الجسم يكون مبنيًّا علىٰ نفي هذا التشبيه، بأن يُقال: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسمًا، ثم يقال: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا ممتنع عليه. لكن حينئذ يكون من سلك هذا المسلك معتمدًا في نفي التشبيه علىٰ نفي التجسيم، فيكون أصل نفيه نفي الجسم، وهذا مسلك آخر سنتكلم عليه إن شاء الله تعالىٰ».

الشـــرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر.

فإن الأول دل علىٰ نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار علىٰ المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي.

وقد قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم: ٦٥]، وقال تعالىٰ ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]. وأيضا فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض، وأما الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيًا ولا إثباتًا.

والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي، أخطأ هؤلاء من وجه وأخطأ هؤلاء من وجه.

فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، وإنما هو في اللفظ.

فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنىٰ.

فإن كان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع علىٰ الله تعالىٰ، كان قوله مردودًا.

وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل.

وإن فسر قوله: جسم لا كالأجسام بإثبات معنىٰ آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنىٰ وانتفائه.

فلا بد أن يلحظ في هذا إثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أولًا، وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وإن كنت لا أصفه بما تختص به المخلوقات، وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء، ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين، فقد أصاب.

وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك، مثل أن يثبت الألفاظ وينفي المعنىٰ الذي أثبته الله لنفسه، وهو من صفات كماله، فقد أخطأ.

إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنىٰ في شيئين:

أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر علىٰ قولين معروفين.

فمن قال بتماثلها، قال: كل من قال: إنه جسم لزمه التمثيل.

ومن قال إنها لا تتماثل، قال: إنه لا يلزمه التمثيل.

ولهذا كان أولئك يُسمُّون المثبتين للجسم مشبهة، بحسب ما ظنوه لازمًا لهم، كما يسمي نفاة الصفات مثبتيها مشبهةً ومجسمةً، حتىٰ سموا جميع المثبة للصفات مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وغثاء، وغثراء، ونحو ذلك، بحسب ما ظنوه لازمًا لهم.

لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم، لم يجز نسبتها إليه علىٰ أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الأمر أو غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها، دل علىٰ فساد قوله.

وقال ابن تيمية موضحًا أقسام خصوم أهل السنة في هذه المسألة من المعطلة والمشبهة.

وقسَّم المعطلة إلىٰ فريقين:

الفريق الأول: المعتزلة ومن وافقهم.

والفريق الثاني: الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم.

فقال: «**وكان إمام المعتزلة أبو الهذيل العلاف ونحوه من نفاة الصفات** قالوا: يقتضي أن يكون جسمًا، والله تعالىٰ منزه عن ذلك.

قال هؤلاء (يعني المشبهة): بل هو جسم، والجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو غير ذلك من المقالات، وطعنوا في أدلة نفاة الجسم بكلام طويل لا يتسع له الجواب هنا. ثم من هؤلاء من قال: هو جسم كالأجسام، ومنهم من وصفه بخصائص المخلوقات، وحكي عن كل واحدة من الطائفتين مقالات شنيعة.

وجاء أبو محمد بن كلاب فقال هو وأتباعه: هو الموصوف بالصفات، ولكن ليست الصفات أعراضًا؛ إذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول، ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات؛ لأنها تعرِض وتزول. فقال ابن كرام وأتباعه: لكنه موصوف بالصفات وإن قيل إنها أعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولما قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسمًا، قالوا: نعم هو جسم كالأجسام، وليس ذلك ممتنعًا دائمًا وإنما الممتنع أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه. وبين هؤلاء المتكلمين النظار بحوث طويلة مستوفاة في غير هذا الموضع.

وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقًّا يجب الإيمان به وإن لم

تُعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتىٰ نفهم مراد المتكلم»(١).

ومن بدع الكرامية أنهم يقولون في المعبود إنه جسم لا كالأجسام(٢).

ومن بدعهم قولهم: إن الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكنًا(٣).

ويقولون: إن الله جسم قديم أزلي، وإنه لم يزل ساكنًا ثم تحرك لما خلق العالم، ويحتجون علىٰ حدوث الأجسام المخلوقة بأنها مركبة من الجواهر المفردة، فهي تقبل الاجتماع والافتراق، ولا تخلو من اجتماع وافتراق، وهي أعراض حادثة لا تخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وأما الرب فهو عندهم واحد لا يقبل الاجتماع والافتراق، ولكنه لم يزل ساكنًا. والسكون عندهم أمر عدمي، وهو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة. وهؤلاء يقولون: إن الباري لم يزل خاليًا من الحوادث حتىٰ قامت به، بخلاف الأجسام المركَّبة من الجواهر المفردة، فإنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق(٤).

ويقولون: إن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، ويجوزون وجود جسم ينفك من قيام الحوادث به ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك(٥).



---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٥-٣٦).

(٢) لسان الميزان (٥/ ٣٥٤).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٦).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٢٧).

(٥) المصدر السابق (٥/ ٢٤٦).

[بيان فساد طريقة المعطلة]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما يُنفىٰ علىٰ مجرد نفي التشبيه لا يفيد؛ إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه».

الشـــرح

فرق المصنف هنا بين منهج المعطلة في نفي التشبيه ومنهج أهل السنة والجماعة.

فأما منهج المعطلة:

فمن المعلوم أن التشبيه في اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه[(١)].

فمقصود المتكلمين بنفي التشبيه: أن يراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال له قدرة، ولا علم، ولا حياة؛ لأن العبد موصوف بهذه الصفات، ولازم هذا القول أنه لا يقال له حي، عليم، قدير؛ لأن العبد يسمىٰ بهذه الأسماء، وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك[(٢)].

وأما منهج أهل السنة.

(١) نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٧٦).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص٩٩).

فيقوم علىٰ أنه لا يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مُسَمَّيهما واتحاده -عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص- اتِّفاقُهما، ولا تماثل المسمىٰ عند الإضافة والتخصيص؛ فضلًا عن أن يتحد مُسَمَّاهما عند الإضافة والتخصيص.

فقد سَمَّىٰ الله نفسه حيًّا فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وسَمَّىٰ بعض عباده حيًّا؛ فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [يونس: ٣١].

وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله: (الحي) اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ اسم للحيِّ المخلوق مختصٌّ به.

وإنما يتفقان إذا أُطلقا وجُرِّدا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمىٰ موجود في الخارج، ولكن العقل يَفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المُسميين.

وعند الاختصاص: يُقَيَّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق.

ولا بد مِن هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يُفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أصل الخطأ والغلط عند المخالفين هو توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعين وليس كذلك، فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقًا كليًّا، بل لا يوجد إلا معينًا مختصًّا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينًا مختصًّا به.

فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصًّا به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق.

وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنىٰ فزادوا فيه علىٰ الحق؛

فضلوا.

وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه علىٰ الحق حتىٰ ضلوا. وإن كتاب الله دل علىٰ الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه[1].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «بخلاف الاعتماد علىٰ نفي النقص والعيب، ونحو ذلك مما هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة.

وكذلك إذا أُثبت له صفات الكمال، ونُفي مماثلة غيره له فيها، فإن هذا نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذا حقيقة التوحيد، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها علىٰ وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات، ونفي مماثلته لشيء من المخلوقات».

الشرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وطريقة سلف الأمة وأئمتها: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، إثبات الصفات، ونفي مماثلة المخلوقات، قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فهذا رد علىٰ الممثلة ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١] رد علىٰ المعطلة.

فقولهم في الصفات مبني علىٰ أصلين:

---

(١) شرح الطحاوية (ص١٠٤) بتصرف.

أحدهما: أن الله ﷻ منزه عن صفات النقص مطلقًا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك.

والثاني: أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها علىٰ وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات»[(١)].

فأهل السنة يعتقدون أن ما اتصف الله به من الصفات لا يماثله فيها أحد من خلقه، فإذا ورد النص بصفة من صفات الله تعالىٰ في الكتاب أو السنة فيجب الإيمان به والاعتقاد الجازم بأن ذلك الوصف بالغ من غايات الكمال والشرف والعلو مما يقطع جميع علائق أوهام المشابهة بينه وبين صفات المخلوقين، فالشر كل الشر في عدم تعظيم الله، وأن يسبق في ذهن الإنسان أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فعلىٰ القلب المؤمن المصدق بصفات الله التي تمدح بها أو أثنىٰ عليه بها نبيه ﷺ، أن يكون معظمًا لله جل وعلا غير متنجس بأقذار التشبيه، لتكون أرض قلبه طيبة طاهرة قابلة للإيمان بالصفات علىٰ أساس التنزيه، أخذًا بقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١][(٢)].

أما أهل التعطيل فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات التي لا وجود لها إلا في أفهامهم الفاسدة، فعقيدة هؤلاء المعطلة جمعت بين التمثيل والتعطيل، وهذا الشر إنما جاء من تنجس قلوبهم وتدنسها بأقذار التشبيه، فإذا سمعوا صفة من صفات الكمال التي أثنىٰ الله بها علىٰ نفسه كاستوائه علىٰ عرشه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك من صفات الجلال والكمال، فإن أول ما يخطر في أذهانهم أن هذه الصفة تشبه صفات الخلق،

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٥٢٣).

(٢) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص٢١-٢٢).

فيتلطخ القلب بأقذار التشبيه، لم يقدر الله حق قدره ولم يعظم الله حق عظمته؛ حيث سبق إلىٰ ذهنه أن صفة الخالق تشبه صفة المخلوق، فيكون أولًا نجس القلب بأقذار التشبيه ثم دعاه ذلك إلىٰ أن ينفي صفة الخالق جلَّ وعلا عنه بادعاء أنها تشبه صفات المخلوق، فيكون فيها أولًا مشبهًا، وثانيًا معطلًا ضالًّا ابتداءً وانتهاءً متهجمًا علىٰ رب العالمين ينفي صفاته عنه بادعاء أن تلك الصفة لا تليق[(١)].

ولضرب مثال علىٰ ذلك عند المعطلة فإن نفاة الصفات الاختيارية من الكُلَّابِيَّة وقدماء الأشاعرة ومن وافقهم يقولون: «إن الله هو الموصوف بالصفات، لكن ليست الصفات أعراضًا، إذ هي قديمة أزلية»[(٢)].

وحجتهم في منع قيام الحوادث بذات الله تعالىٰ أنهم يقولون: «إن كل ما صح قيامه بالباري تعالىٰ فإما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثًا، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية من صفة الكمال، والخالي من الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص علىٰ الله محال بإجماع الأمة.

وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها؛ لأن إجماع الأمة علىٰ أن صفات الباري بأسرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وهو أمر غير جائز»[(٣)].

الرد عليهم:

لقد اعتمد أصحاب هذا القول في منعهم للصفات الاختيارية علىٰ حجة منع قيام

---

(١) انظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (ص١٩-٢٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٣٦).

(٣) انظر كتاب ابن تيمية السلفي (ص١٣٠).

الحوادث بذاته تعالىٰ، وهي حجة واهية، وقد رد عليها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «إن المقدمة التي اعتمد عليها هؤلاء وهي قولهم: إن الخالي من الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص.

فيقال لهم: معلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلىٰ هذا فالخلو عنه في الأزل لا يكون خلوًّا عما يمكن الاتصاف به في الأزل.

ثم إنه لم يثبت امتناع ما ذكر من النقص بدليل عقلي ولا بنص من كتاب ولا سنة، بل بما ادعوه من إجماع، وإذًا فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسألة النزاع؟!

وقولهم بإجماع الأمة علىٰ أن صفاته صفات كمال، فإن قصد بذلك صفاته اللازمة لم يكن في هذا حجة لهم، وإن قصد بذلك ما يحدث بمشيئته وقدرته لم يكن هذا إجماعًا، فإن أهل الكلام يقولون: إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفًا.

ثم إن هذا الإجماع الذي ادعوه حجة عليهم؛ فإنا إذا عرضنا علىٰ العقول موجودَين: أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلامًا وفعلًا، والآخر لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائنًا عنه؛ لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني.

وكذلك إذا عرضنا علىٰ العقول موجودَين من المخلوقِين أو مطلقًا، أحدهما يقدر علىٰ الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك؛ لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل، فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به والتي يفعل بها المفعولات

المباينة له صفات كمال»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل تنزيه مدح فيه الرب ففيه إثبات، فلهذا كان قول (سبحان الله) متضمنًا تنزيه الرب وتعظيمه، ففيها تنزيهه من العيوب والنقائص، وفيها تعظيمه سبحانه وتعالى»[(٢)].



(١) الموافقة بين صريح العقل وصحيح النقل (٢/ ٧٣-١٧٥)، ط: دار الكتب.

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ١١٢).

[من نفى اشتراك الموجودات في المعنى العام لزمه التعطيل المحض]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع علىٰ الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعًا؛ كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمىٰ بعض المخلوقات حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا، فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز علىٰ ذلك من جهة كونه موجودًا حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا. قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا علىٰ الرب تعالىٰ؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا، ولا إمكانًا، ولا نقصًا، ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية.

وذلك أن القدر المشترك هو مسمىٰ «الوجود» أو «الموجود»، أو «الحياة» أو «الحي»، أو «العلم» أو «العليم»، أو «السمع» و«البصر»، أو «السميع» و«البصير»، أو «القدرة» أو «القدير»، والقدر المشترك مطلق كليٌّ لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدَث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك ما يدل علىٰ شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل علىٰ شيء من خصائص الخالق- لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفىٰ هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود».

الشــرح

سبق الحديث عن مسألة القدر المشترك بشكل موسع ومفصل يتناول هذه المسألة من جميع جوانبها.

والمصنف يستدل هنا بهذه المسألة في معرض رده علىٰ شبهة المعطلة الذين يقولون: **«إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه»**.

فيقول المصنف: لو سلم لكم جدلًا أن هذا هو تعريف التماثل، فإن جماهير العقلاء يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، ونفس ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذي قام الدليل العقلي والسمعي علىٰ نفيه، وإنما التشبيه الذي قام الدليل علىٰ نفيه ما يستلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله ﷻ إذ هو -سبحانه- ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»[(١)]، وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع. وإذا قيل هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمىٰ الحي والعليم والقدير، لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمىٰ مماثلًا لهذا المسمىٰ من كل وجه، بل هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: القدر المشترك الذي تشابها فيه، وهو معنىٰ كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كليًّا عامًّا إلا في علم العالم[(٢)].

الثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

---

(١) درء التعارض، (٥ / ٢٢٧).

(٢) أي: في الذهن وليس في الخارج.

الثالث: ما يختص به ذاك، كما يختص به العبد، من الحياة والعلم والقدرة، فما اختص به الرب عَزَّوَجَلَّ لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز على صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئًا من صفات الكمال التي يختص بها الرب عَزَّوَجَلَّ. وأما القدر المشترك كالمعنى الكلي الثابت في ذهن الإنسان، فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه»[(١)].

وأعطى المصنف عدة أمثلة فقال: «**كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمى بعض المخلوقات حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا**».

وبين المصنف أن القدر المشترك بين الخالق والمخلوق في هذه الصفات التي أطلقت على الخالق والمخلوق الذي تشابها فيه، هو معنى كلي لا يختص به أحدهما، وبالتالي «**قيل لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى**».

فباعتبار أن هذا الإطلاق هو معنى كلي يشترك فيه الخالق والمخلوق «**فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا، ولا إمكانًا، ولا نقصًا، ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية**».

فيجب الأخذ بالاعتبار أن «**القدر المشترك مطلق كليٌّ لا يختص بأحدهما دون الآخر**».

وبالتالي «**فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدَث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه**».

وأعاد المصنف ذكر الأمثلة التي سبق إيرادها وبين أنه إذا أخذ هذا الاعتبار بالحسبان؛ فإن «**القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة**» في حال الإطلاق وعدم التخصيص بالخالق أو المخلوق «**لم يكن في**

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: (٣/ ٤٤٠).

ذلك ما يدل علىٰ شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل علىٰ شيء من خصائص الخالق».

فعلىٰ الأخذ بالقدر المشترك «لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودَين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفىٰ هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود».

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا لما اطَّلع الأئمة علىٰ أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطِّلة، وكان جهم ينكر أن يسمَّىٰ الله شيئًا، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفىٰ القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل التام.

والمعاني التي يوصف بها الرب سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه».

الشرح

أي: أن نفي القدر المشترك هو الذي أدىٰ بالمعطلة إلىٰ القول بنفي الصفات، كما قال المصنف: «فإذا نفىٰ القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل التام».

وبين المصنف أن هذه الألفاظ في حال إضافتها إلىٰ الله واختصاصه بها تثبت لها جميع لوازمها فقال: «والمعاني التي يوصف بها الرب سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم

يقتضي ثبوت اللازم».

وأن ما اختص به المخلوق في حال إضافة تلك الصفات إليه يجب تنزيه الرب عَزَّوَجَلَّ عنه كما قال المصنف هنا: «وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه».

فهي من جهة تختص بالمخلوق ومن جهة أخرىٰ الله منزه عنها، ومثال ذلك صفة الحياة إذا أضيفت إلىٰ المخلوق فإنها مسبوقة بعدم ويلحقها الزوال ويعتريها النقص من كل وجه، فكل هذه الخصائص لحياة المخلوق الله عَزَّوَجَلَّ منزه عنها، فحياة الله لم يسبقها عدم ولا يلحقها زوال ولا يعتريها النقص بأي وجه من الوجوه.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبُيِّن فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا، وأن معنىٰ اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنىٰ العام يطلق علىٰ هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميِّز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله».

الشرح

يجدر التنبيه إلىٰ أن علماء أهل السنة قرروا الحقائق الآتية:

أولًا: أن القدر المشترك يراد به: ما تشترك فيه الموجودات من: معانٍ، ذهنية، كلية، مطلقة.

فما من مسميين إلا وبينهما:

- قدر مشترك.
- وقدر مميز.

ثانيًا: أن نعلم أن المعنىٰ العام لا يقتضي تماثلًا من كل وجه.

وذلك أن لكل ماهيتين:

- معنىٰ عامًا اشتركا فيه.
- ومعنىٰ خاصًّا افترقا فيه.

✓ فالمعنىٰ العام: الذي اشتركا فيه هو **(القدر المشترك)** الذي لا يقتضي تماثلًا من كل وجه.

✓ والمعنىٰ الخاص: وحين تكون الخصائص والإضافات تتمايز هاتان الماهيتان وهو **(القدر المميز)**.

ثالثًا: أن الكليات التي يتفق فيها الشيئان إنما هي في الأذهان لا في الأعيان.

فليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء فضلًا عن أن يكون الخالق تعالىٰ مشاركًا لغيره في شيء من الأشياء ﷻ»[(١)].

فالمقصود بالقدر المشترك هو المعنىٰ العام الكلي المقدر في الذهن.

ومثال ذلك: لفظ أو مسمىٰ «الوجود»، فهذا اللفظ يطلق علىٰ الخالق والمخلوق، فيقال: الله موجود والمخلوق موجود.

ولكن هذا الإطلاق أو هذا القدر المشترك هو في الوجود الذهني فقط لا في الوجود العياني أو الخارجي.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

يقول ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «والرجل له وجود في:

- الأعيان.
- والأذهان.
- واللسان.

✓ فوجوده في الأعيان: لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو.

✓ وأما وجوده في اللسان: فلفظة (الرجل) قد وضعت للدلالة عليه.

✓ وأما الذي في الأذهان: من معنىٰ الرجل فيسمىٰ كليًّا، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإن رأىٰ عمرًا لم يأخذ منه صورة أخرىٰ، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلىٰ عمرو الحارث كنسبته إلىٰ زيد الذي عهده أولًا...»(١).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «والقدر المشترك كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه..»(٢).

رابعًا: «أن من قال: إنه يوجد في الخارج كليًّا، فقد غلط.

فإن الكلي لا يكون كليًّا قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيء معين، إذا تصور منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلي بين المعينات، فيكون كليًّا مشتركًا في الأذهان»(٣).

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة: (٢/ ٥-٦)، ت: النملة.

(٢) التدمرية: (ص١٢٥-١٢٩).

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٤/ ٣٠٨).

خامسًا: «ما كان لازمًا لهذا المعنىٰ العام كان لازمًا للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق.

ومثاله الذي يوضحه:

- إذا كان الخالق (موجودًا) والمخلوق (موجودًا).
- أو هذا (قائم بنفسه)، وهذا (قائم بنفسه).
- أو قيل: هذا (حي عليم رحيم)، وقيل: (هذا حي عليم رحيم).

كان القدر العام الكلي المتفق هو: مسمىٰ (الوجود) و(القيام بالنفس) و(الحياة) و(العلم) و(الرحمة)، أو مسمىٰ أنه (موجود) (قائم بنفسه) (حي) (عالم) (رحيم).

وهذا المعنىٰ العام ليس من لوازمه ما ينفىٰ عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها.

o وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قُيِّدَ بالعبد فقيل: وجود العبد، وعلم العبد، ورحمة العبد، فالنقص يلزمه إذا كان مقيدًا مختصًّا بالعبد، والله منزه عما يختص به العبد.

o وأما إذا:

- اتصف الرب به.
- أو أُخذ مطلقًا غير مختص بالعبد.

ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلًا، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلًا[(١)]».

خامسًا: أن المقصود بالقدر المميز: أن بين الموجودين في الوجود الخارجي

---

(١) الصفدية (٢/ ٩).

قدر مميز وفارق بينهما، وعليه فإن لله وجودًا يختص به وللمخلوق وجود يختص به.

- فأما وجود الله فمعلوم أن الله تعالىٰ ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يمثل بها.

- وهكذا الشأن في وجود المخلوق العياني، فلا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته ولا مشابهة في شيء من خصائصه، ﷻ عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له.

بل إن المخلوق لا يشارك مخلوقًا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك، لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالىٰ لا مثل له أصلًا.

- وأما ما يتقدس الرب تعالىٰ ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلًا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالىٰ منزه عن كل نقص وعيب»[(١)].

سادسًا: أنه «ليس في الموجودات الخارجية اثنان اشتركا في شيء، فضلًا عن أن يكون الخالق تعالىٰ مشاركًا لغيره في شيء من الأشياء ﷻ»[(٢)].



(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٣ -٨٥) بتصرف.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٨٣).

[الاشاعرة يجمعون بين الأمرين المتناقضين]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه؛ وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا علىٰ كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة».

الشرح

وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتًا في هذا المعين، وليس كذلك؛ فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقًا كليًّا، بل لا يوجد إلا معينًا مختصًّا، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها كان مسماها معينًا مختصًّا به.

فإذا سمي بها العبد كان مسماها مختصًّا به، فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره، بل وجود هذا الموجود المعين لا يشاركه فيه غيره، فكيف بوجود الخالق.

وبهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنىٰ فزادوا فيه علىٰ الحق؛ فضلوا.

وأن المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه وزادوا فيه علىٰ الحق حتىٰ ضلوا. وإن كتاب الله دل علىٰ الحق المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة، وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه[(١)].

---

(١) شرح الطحاوية (ص١٠٤) بتصرف.

[اضطراب أساطين الكلام في المسائل الخمس]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد علىٰ ماهيته؛ وهل لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك اللفظي، أو بالتواطؤ، أو التشكيك، كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد علىٰ ماهيتها أم لا؟

وقد كثر من أئمة النُظَّار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكىٰ عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة يبقىٰ في الشك والتحير، وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، ما لا تتسع له هذه الجمل المختصرة.

وبيَّنا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ «الوجود» كلفظ «الذات» و«الشيء» و«الماهية» و«الحقيقة» ونحو ذلك، وهذه الألفاظ كلها متواطئة، وإذا قيل: إنها مشكِّكة، لتفاضل معانيها، فالمشكِّك نوع من المتواطئ العام الذي يراعىٰ فيه دلالة اللفظ علىٰ القدر المشترك، سواء كان المعنىٰ متفاضلًا في موارده، أو متماثلًا.

وبيَّنا أن المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن، لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به.

وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان، وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعيَّنة، فتتشابه بذلك وتختلف به.

وأما هذه الجمل المختصرة فإن المقصود بها التنبيه علىٰ جمل مختصرة جامعة، من فهمها عَلِمَ قدر نفعها، وانفتح له باب الهدىٰ، وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر، إذ لكل مقام مقال.

والمقصود هنا أن الاعتماد علىٰ مثل هذه الحجة فيما يُنفىٰ عن الرب، وينزَّه عنه -كما يفعله كثير من المصنفين- خطأ لمن تدبَّر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة».

الشــرح

تحدث المصنف عن عدد من المصطلحات المستعملة في هذه المسألة والتي ترتبط بالنقاش الدائر فيها، وكان حديثه فيه شيء من الإجمال؛ لأنه قد تناول هذه المسائل في مواطن أخرىٰ في غير هذه الرسالة، وإنما أراد هنا الإشارة للخلاف الحاصل فيها، وقد سبق شرح مسألة القدر والمشترك من جوانبها الاصطلاحية واللغوية والشرعية.

المتــن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فصل: وأفسد من ذلك ما يسلكه نفاة الصفات أو بعضها، إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك، ويريدون الرد علىٰ اليهود الذين يقولون: إنه بكىٰ علىٰ الطوفان حتىٰ رمد وعادته الملائكة، والذين يقولون بإلهية بعض البشر، وأنه الله.

فإن كثيرًا من الناس يحتج علىٰ هؤلاء بنفي التجسيم أو التحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسمًا أو متحيزًا، وذلك ممتنع.

وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة، نفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريق لا يحصل بها المقصود لوجوه:

أحدها: أن وصف الله تعالىٰ بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، والدليل معرِّف للمدلول، ومبين له، فلا يجوز أن يُستدل علىٰ الأظهر الأبين بالأخفىٰ، كما لا يُفعل مثل ذلك في الحدود.

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات يمكنهم أن يقولوا: نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز، كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم، فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال، فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحدًا، ويبقىٰ رد النفاة علىٰ الطائفتين بطريق واحد، وهذا في غاية الفساد.

الثالث: أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلًا علىٰ فساد هذه الطريقة.

الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفىٰ شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم، لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنَّا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا- قالت لهم المثبتة: وأنتم قد

قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًّا عالمًا قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه علىٰ خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًّا عالمًا قادرًا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل».

الشـــرح

بين المصنف فساد الطريق الذي سلكه أهل الكلام باستخدامهم ما يسمىٰ حجة التركيب أو حجة عدم قيام الحوادث.

وبين المصنف فساد هذا الاحتجاج من وجوه:

الوجه الأول: أن أهل التعطيل يحتجون علىٰ ما هو واضح بما هو خفي، ومن المعلوم أن الدليل معرف للمدلول ومبين له فلا يعقل أن يكون الدليل خفيًّا والمدلول واضح.

وهنا رام أهل الكلام تنزيه الله عن النقائص كالمرض والحزن والبكاء ونحوها، وهو المدلول بدليل نفي التجسيم، ونفي التجسيم أخفىٰ عند عامة العقلاء من نفي هذه النقائص. وكما قال المصنف: «**فلا يجوز أن يُستدل علىٰ الأظهر الأبين بالأخفىٰ**».

وكذلك في الحدود والتعريفات يجب أن يكون التعريف أو حد الشيء واضحًا لكي يدل علىٰ الشيء المعرف، فلا يحسن تعريف الخمر بالعقار[١]، باعتبار أن إطلاق لفظ العقار لا يعرفه كل أحد كما يعرف الناس الخمر باسمها الذي هو أشهر وأظهر وأعرف. فكذلك الحال لا يحسن إثبات تنزيه الله عن النقائص ببرهان نفي

---

(١) العقار بالضم الخمر، انظر القاموس المحيط: (ص٧٠).

التجسيم.

والوجه الثاني: أن هؤلاء المستدلين بنفي الصفات بحجة نفي التجسيم هم أمام فريقين:

الفريق الأول: القائلين بوصف الله بتلك النقائص، وهؤلاء قد يحتجون علىٰ هؤلاء بقولهم: نحن لا نقول بما نصفه من النقائص بالتجسيم والتحيز.

والفريق الثاني: أهل السنة المثبتة الكمال لله فإنهم يقولون ببطلان الملازمة وأن إثبات صفات الكمال لا يقتضي تجسيمًا.

فيصبح نزاع الفريق الأول الذين يصفونه بالنقص مثل نزاع مع مثبتة الكمال من أهل السنة، والأولون مبطلون وأهل السنة محقون.

وكون رد من سلك مسلك نفي التجسيم في إثبات التنزيه علىٰ كلا الطائفتين المحقة والمبطلة واحدًا هذا في غاية الفساد أن يكون طريق الاستدلال علىٰ التنزيه يستوي فيه النقض علىٰ الحق وعلىٰ الباطل. فهذا من أفسد مسالك الرد علىٰ المخالف.

الوجه الثالث: أن هؤلاء الذين سلكوا مسلك التنزيه بدليل نفي التجسيم، قاموا في ذات الوقت بنفي صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ بنفس هذا الدليل، ومعلوم أن صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ واجبة لله بالأدلة العقلية والسمعية.

فهذه النتيجة التي توصلوا إليها بنفي صفات الكمال هي دليل واضح علىٰ فساد استدلالهم بدليل حدوث الأجسام.

والوجه الرابع: أن هذا الدليل يستدل به كل من نفاة الصفات من المعتزلة ومن وافقهم، ويستدل به كذلك نفاة بعض الصفات من متكلمة الصفاتية، وهؤلاء متناقضون فيما بينهم، والفرق بين الاثنين من حيث موقف كل واحد منهم في

الصفات. وشرح هذا الوجه يتبين بثلاثة أمور:

الأمر الأول: موقف الفريقين من الصفات عمومًا.

وأما موقف المعتزلة ومن وافقهم:

فالمعتزلة يرون امتناع قيام الصفات به؛ لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فردوا جميع ما يضاف إلىٰ الله إلىٰ إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنىٰ به[(١)]؛ لأنهم يقولون إنما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف، وينفون أن يكون لله وصف قائم به علم أو قدرة أو إرادة أو كلام[(٢)].

وأما موقف الكُلَّابِيَّة ومن اتبعهم من الصفاتية: فيفرقون بين الوصف والصفة:

فيجعلون الوصف: هو القول.

ويجعلون الصفة: المعنىٰ القائم بالموصوف[(٣)].

فقالوا: إن الوصف الذي هو القول يراد به الأفعال، وزعموا أنها لا تقوم به، والصفة: هي الصفات اللازمة القائمة بالذات.

فظنوا أن هناك نوعين مختلفين من الصفات:

أحدهما: قائم بالذات لازم لها، كصفات المعاني السبعة التي هي العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

والثاني: صفات أفعال لا تقوم عندهم بالذات، بل هي نسب إضافية عدمية تنشأ من إضافة المفعول لفاعله، ولا يعقل لها وجود إلا بتلك الإضافة، فوجودها أمر

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٧، ١٤٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٥).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣٣٥).

سلبي، وليس لها وجود في نفسها، فليس ثمت عندهم موجود إلا المفعولات، وأما الأفعال فنسب وإضافات[(١)].

الأمر الثاني: أن كلا الفريقين يستدل بنفس الدليل، ولكن لكل واحد منهما فهمه الخاص.

والفرق بينهما:

أن المعتزلة تقول: (لا تحله الأعراض والحوادث) فالمعتزلة لا يريدون [بالأعراض] الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات. ولا يريدون [بالحوادث] المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك -مما يريده الناس بلفظ الحوادث-، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها فلا يجوزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه.

ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: «لا تقوم به الأعراض»، وقالوا: «تقوم به الصفات ولكن لا تسمىٰ أعراضًا».

ووافقوا المعتزلة علىٰ ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته[(٢)].

ففرقوا بين الأعراض -أي الصفات- والحوادث -أي الأمور المتعلقة بالمشيئة-[(٣)]،[(٤)].

---

(١) شرح القصيدة النونية للهراس (٢/ ١٢٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠، ٥٢١).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٥).

(٤) تتميمًا للفائدة فإن الخلاف في هذه المسألة علىٰ أربعة أقوال:

١. قول المعتزلة ومن وافقهم: إن الله لا يقوم به صفة ولا أمر يتعلق بمشيئته واختياره وهو قولهم: (لا =

فالكُلَّابِيَّة ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله[١]، ويقولون: «لو قامت به لكان محلًّا للحوادث. والحادث إن أوجب له كمالًا فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالًا لم يجز وصفه به[٢]».

الأمر الثالث: شرح كلام المصنف.

كل واحد من الفريقين عنده قدر من الإثبات وقدر من النفي، أما الإثبات فالمعتزلة يثبتون الأسماء، وأما الصفاتية فيثبتون بعض الصفات كصفة الحياة والسمع والبصر.

وأما النفي فإن المعتزلة ومن وافقهم ينفون جميع الصفات، وأما متكلمة الصفاتية فينفون الصفات الاختيارية كما هو قول قدمائهم، أو ينفون جميع الصفات ما عدا الصفات السبع أو الثمان وهذا قول المتأخرين منهم.

فكل واحد من الفريقين يحتج بنفس هذا الدليل علىٰ القدر الذي يثبته أو ينفيه

= تحله الأعراض ولا الحوادث).

٢. قول الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم: التفريق بين الصفات والأفعال الاختيارية فأثبتوا الصفات، ومنعوا أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته لا فعل ولا غير فعل.

٣. قول الكرامية، ومن وافقهم: يثبتون الصفات ويثبتون أن الله تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأنه يصير موصوفًا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك، وقالوا: لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددها ولزومها، فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها.

٤. قول أهل السنة والجماعة: أثبتوا الصفات والأفعال الاختيارية وأن الله متصف بذلك أزلًا، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة.

وهذا هو الصحيح. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠، ٥٢٥).

(١) الصفات الفعلية: هي التي تتعلق بمشيئته، أو التي تنفك عن الذات: كالاستواء، والنزول، والضحك، والإتيان، والمجيء، والغضب والفرح. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٨)، (٥/ ٤١٠).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٩)، وانظر الرد علىٰ هذه الشبهة (٦/ ١٠٥).

الآخر، وهذا معنىٰ قول المصنف: «**فكل من أثبت شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفىٰ شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي**».

وأعطىٰ المصنف مثالًا لذلك بكون متكلمة الصفاتية قد أثبتوا بعض الصفات، فقال: «**فمثبتة الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر**».

فيحتج عليهم المعتزلة بما ذكره المصنف بقوله: «**إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا**».

فيجيب متكلمة الصفاتية علىٰ هذا الاعتراض بأن المعتزلة كذلك يثبتون الأسماء كالحي والعليم والقدير، وتقولون إن إثباتها لا يستلزم الجسمية، فكذلك نحن نقول بنفس قولكم إن إثبات تلك الصفات لا يستلزم أن يكون جسمًا، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «**قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًّا عالمًا قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه علىٰ خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيًّا عالمًا قادرًا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يُعلم بضرورة العقل**».

فإن كل من أثبت صفة ونفىٰ أخرىٰ مخالفًا غيره فيما أثبت ونفىٰ؛ ألزم كل منهما صاحبه فيما نفاه بعين ما يلزمه الآخر فيما يثبته؛ لأن كليهما اعتمد علىٰ مسلك نفي التجسيم، وهذا يكشف بطلان هذا المسلك إذ أصحابه متناقضون، إذ كل يعترض علىٰ صاحبه بما هو معارض به من قبل غيره.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «**ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضىٰ ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد**

ونحو ذلك- إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم؛ لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين».

الشـــرح

انتقل المصنف من اعتراض كل من المعتزلة ومتكلمة الصفاتية علىٰ بعضهم البعض علىٰ اعتبار أن كل واحد منهما يحمل قدرًا من النفي إلىٰ شأن أخر، وهو اعتراض أصحاب منهج السلف مع المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية الذين ينفون ما عدا الصفات السبعة، علىٰ اعتبار أن كل واحد منهما يحمل قدرًا من الإثبات، فأطلق علىٰ الفريقين مسمىٰ (المثبتة).

فمن المعلوم أن منهج السلف هو إثبات جميع الصفات بما فيها الصفات الاختيارية كصفة الرضا، والغضب، والحب، والبغض، والاستواء، والنزول، والإتيان، والمجيء.

كما أنهم يثبتون الصفات الذاتية كالوجه، واليد، ونحو ذلك.

فبدأ باعتراض المتأخرين من الأشاعرة ومعهم الماتريدية علىٰ أتباع منهج السلف، فقال: «ثم هؤلاء المثبتة» ويعني بهم المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية «إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضىٰ ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك- إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم».

فهذا وجه اعتراضهم أن إثبات هذه الصفات يلزم منه التجسيم لأنهم علىٰ -حد

زعمهم- يقولون: «**لأنَّا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم**».

وقول المصنف: «**قالت لهم المثبتة**» ويعني بهم أتباع منهج السلف. فقد قالوا جوابًا علىٰ هذا الاعتراض بجنس ما ذكره هؤلاء وهو أنكم «**قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام**» أي أن المتأخرين من الأشاعرة ومعهم الماتريدية وصفوه بالصفات السبع، وذكر ستة منها والصفة السابعة هي صفة الإرادة.

وقوله: «**وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك**».

أي إذا كانت تلك الصفات التي نفيتموها مثل النزول والاستواء والمجيء ونحوها لا يوصف بها إلا الجسم، فالواجب أن تقولوا في الصفات التي أثبتموها مثل ذلك أنها لا يوصف بها إلا الجسم.

وقوله: «**فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين**». أي كل واحد منهما تسمىٰ صفات وكذلك أطلقت علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ فالتفريق بينهما تفريق بين متماثلين.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولهذا لما كان الرد علىٰ من وصف الله تعالىٰ بالنقائص بهذه الطريق طريقًا فاسدًا- لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالىٰ بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقًّا ولا تبطل باطلًا، ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره علىٰ اليهود وغيرهم من الكفار، ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتَدَع، الذي أنكره السلف والأئمة».

الشــرح

تقدم ذكر موقف السلف من إطلاق لفظ الجسم نفيًا وإثباتًا فيما تقدم من الشرح، والمصنف هنا يعيد تأكيد الموقف العام للسلف من كل من لفظ الجسم والجوهر والتحيز ونحو ذلك من الألفاظ.

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام إنما لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة كلفظ (الجوهر) و(الجسم) و(العرض)، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحًا يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره.

وليس الأمر كذلك، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث الألفاظ، فذموه لاشتماله علىٰ معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعًا. ثم من الناس من يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

وأيضًا: فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئًا، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله.

فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلىٰ الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة[(١)].

قال ابن القيم: «فلفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتًا فتكونَ له حرمة الإثبات،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٨-٢٣٣).

ولا نفيًا فيكونَ له إلغاء النفي»[(١)].

وقول المصنف: «ولهذا لم يذكر الله في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار».

واستدل المصنف لذلك بأن مسألة وصف الله بالنقائص ليست مسألة جديدة بل هي مذكورة في القرآن.

• أما اليهود -الذين كثيرًا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ويمثلونه به حتىٰ يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ونحو ذلك من النقائص التي يجب تنزيهه عنها، وهي من صفات خلقه[(٢)] - فقد حكىٰ الله عنهم ذلك في كتابه، كقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقوله ردًّا علىٰ وصفه سبحانه بالتعب: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨].

• وأما الكفار فقد قال تعالىٰ عن الكفار: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الحشر: ٢٣].

فسبح نفسه عن شرك المشركين به عقب تمدحه بأسمائه الحسنىٰ المقتضية لتوحيده، واستحالة إثبات شريك له[(٣)].

وقال تعالىٰ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٣/ ٣٣٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٥٥).

(٣) جلاء الأفهام (ص١٤٧).

ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٥٧-٦٠].

فإن الله تعالىٰ احتج علىٰ المشركين وأهل الكتاب فيما يثبتون له من الشريك والبنات، بأنهم يُنزهون أنفسهم عن ذلك؛ لأنهم يعتبرون ذلك نقصًا وعيبًا في حقهم؛ فإذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف والمثل السوء لأنفسهم؛ فكيف يصفون به ربهم، ويجعلون له مثل السوء، والرب الخالق أولىٰ بأن ينزه عن الأمور الناقصة منهم؟!

قال المصنف: «**ما هو من هذا النوع، بل هذا هو من الكلام المبتَدَع، الذي أنكره السلف والأئمة**».

أي مع كون دعوىٰ وصف الله بالنقائص هذه قديمة، فإنه لم يرد في النصوص أو في كلام السلف استعمال هذه الألفاظ لا نفيًا ولا إثباتًا.

يجب أن يعلم أن القول بتنزيه الله عَزَّوَجَلَّ عن النقائص قد يحتمل وجهًا حقًّا وقد يحتمل وجهًا باطلًا.

أما الوجه الحق: إذا قال القائل: الله يجب تنزيهه عن سمات الحدث، أو علامات الحدث، أو كل ما أوجب نقصًا وحدوثًا فالرب منزه عنه، فهذه كلمة حق معلومة متفق عليه.

أما الوجه الباطل:

قول الجهمية: إن قيام الصفات به، أو قول متكلمة الصفاتية: إن قيام الصفات الاختيارية هو من سمات الحدث.

وهذا باطل عند السلف والأئمة، بل وجمهور العقلاء، بل ما ذكروه يقتضي حدوث كل شيء، فإنه ما من موجود إلا وله صفات تقوم به، وتقوم به أحوال تحصل

بالمشيئة والقدرة.

فإن كان هذا مستلزمًا للحدوث لزم حدوث كل شيء، وأن لا يكون في العالم شيء قديم[(١)].

ومن المعلوم أن طريقة المخالفين لأهل السنة والجماعة وصفَ الله عَزَّوَجَلَّ بالنفي المحض.

فالمخالفون لأهل السنة والجماعة في هذا الباب وهم المعطلة، فقد عكسوا هذه الطريقة الصحيحة ووصفوا الله عَزَّوَجَلَّ بالنفي المحض الذي لا يتضمن إثباتًا، فيقولون مثلًا: ليس بكذا، ولا بكذا... يقولون: ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتبعض، ولا يتجزأ، ولا يقرُب من شيء، ولا يقرُب منه شيء، ولا يُرىٰ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا له حياة، ولا علم، ولا قدرة، ونحو ذلك، ولا يُشار إليه، ولا هو مباين للعالم، ولا داخله، ولا خارجه،... إلىٰ أمثال هذه العبارات السلبية التي لا تتضمن إثباتًا.

وإذا أرادوا الإثبات: أثبتوا شيئًا مجملًا يجمعون فيه بين النقيضين، ويُقدرون وجودًا مطلقًا لا حقيقة له إلا في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان، فبعضهم يصفونه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وبعضهم يثبت له الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات، وبعضهم يثبت له الأسماء وعددًا محدودًا من الصفات[(٢)].

---

(١) انظر دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية (٥/ ٢٥٥-٢٥٦).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (ص١٥٥-١٥٦)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٨٧، ٥٦٢)، الصفدية (١/ ١١٦)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٦، ٥١٦، ١١/ ٤٨٣-٤٨٤، ٢٠/ ١١١-١١٢، ١٢٦)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٣)، النبوات (٢/ ٦٤٣)، الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٣٣٧-٣٣٨)، اقتضاء =

وهذه الطريقة أدتهم إلىٰ عكس مرادهم، فشبهوا الله عَزَّوَجَلَّ بالمعدومات، وبالممتنعات، في حين أنهم أرادوا التنـزيه فرارًا من التشبيه، فوقعوا في شر من الذي فروا منه، وهذا شأن كل من خالف القرآن الكريم والسنة النبوية فإن مصيره إلىٰ الانحراف والبدعة والعياذ بالله.



= الصراط المستقيم (٢/ ٨٦٣)، التدمرية (ص١٢-١٩)، التسعينية (١/ ١٧٢-١٧٤)، الكيلانية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٣٢)، الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، ضمن مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٩٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٠٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٦٩-٧٠)، توضيح المقاصد (١/ ١٤٨، ٢/ ٤٣٦)، التحفة المهدية (ص١٥٠-١٥١)، شرح القصيدة النونية (٢/ ٢٨٧-٢٨٨).

[الأعتماد على مجرد نفي التشبيه لا يكفي في إثبات الصفات]

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «فصل: وأما في طرق الإثبات فمعلوم -أيضًا- أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفىٰ في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصىٰ مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتىٰ يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالىٰ الله عَزَّوَجَلَّ عنه، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا».

الشـرح

من سمات الحدث النقائص، كالجهل، والعمىٰ، والصمم، والبكم، فإن كل ما كان كذلك فهو لم يكن إلا محدثًا؛ لأن القديم الأزلي منزه عن ذلك، لأن القديم الأزلي متصف بنقيض هذه الصفات، وصفات الكمال لازمة له، واللازم يمتنع زواله إلا بزوال الملزوم، والذات قديمة أزلية، واجبة بنفسها، غنية عما سواها، يستحيل عليها العدم والفناء بوجه من الوجوه، فيستحيل اتصافها بنقيض تلك اللوازم، فلا يوصف بنقيضها إلا المحدَث، فهي من سمات المحدَث المستلزمة لحدوث من

اتصف بها.

وهذا يدخل في قول القائل: «كل ما استلزم حدوثًا أو نقصًا فالرب منزه عنه»، والنقص المناقض لصفات كماله مستلزم لحدوث المتصف به، والحدوث مستلزم للنقص اللازم للمخلوق، فإن كل مخلوق فهو يفتقر إلىٰ غيره، كائن بعد أن لم يكن، لا يعلم إلا ما علم، ولا يقدر إلا ما أقدر، وهو محاط به مقدور عليه.

فهذه النقائص اللازمة لكل مخلوق هي ملزومة للحدوث، حيث كان حدوث كانت، والحدوث ملزوم لها فحيث كان محدث كانت هذه النقائص.

فقولنا: «ما استلزم حدوثًا أو نقصًا فالرب منزه عنه» حق، والحدوث والنقص اللازم للمخلوق متلازمان.

والرب منزه عن كل منهما من جهتين:

من جهة امتناعه في نفسه.

ومن جهة أنه مستلزم للآخر، وهو ممتنع في نفسه.

فكل منهما دليل ومدلول عليه باعتبارين علىٰ أن الرب منزه عنه، وعن مدلوله الذي هو لازمه.

والحاجة إلىٰ الغير والفقر إليه مما يستلزم الحدوث والنقص اللازم للمخلوق.

وقولي: «اللازم» ليعم جميع المخلوقين، وإلا فمن النقائص ما يتصف به بعض المخلوقين دون بعض فتلك ليست لازمة لكل مخلوق.

والرب منزه عنها أيضًا، ولكن إذا نزه عن النقص اللازم لكل مخلوق فعن ما يختص به بعض المخلوقين أولىٰ وأحرىٰ، فإنه إذا كان مخلوق ينزه عن نقص مخلوق، فالخالق أولىٰ تنزيهه عنه، وهذه طريقة «الأولىٰ» كما دل عليها القرآن في غير

موضع[(١)].

فقول المصنف: «وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه»، يعني أن الاعتماد في إثبات الصفات لله لا يكفي فيه مجرد نفي التشبيه، كما عليه حال هؤلاء المعطلة الذين اكتفوا «في إثباته مجرد نفي التشبيه».

لأنه يلزم علىٰ مجرد الاقتصار في الإثبات علىٰ مجرد نفي التشبيه أن يأتي من يقول بجواز «أن يوصف الله سبحانه وتعالى من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصىٰ مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه».

وأعطىٰ المصنف أمثلة لما قد يجوزه هذا القائل فقال: «كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولاحزنهم، كما يقال: يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجوههم، ويدان لا كأيديهم، حتىٰ يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالىٰ الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا».

المتن

قال المصنف رحمه الله: «فإنه يقال لمن نفىٰ ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات، فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر.

---

(١) انظر دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية (٥/ ٢٥٥-٢٥٦).

فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أثبته، دون ما لم يجئ به السمع.

قيل له:

أولًا: السمع هو خبر الصادق عمَّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل علىٰ المخبَر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها».

الشـــرح

وعليه «فإنه يقال لمن نفىٰ ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات» ويعني بهم متكلمة الصفاتية من الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم.

فقد زعمت طائفة من أهل الكلام كأبي المعالي والرازي، والآمدي وغيرهم أن ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو الإجماع، وأن نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالإجماع، وجعلوا الطريق التي بها نفوا عنه ما نفوه، إنما هو نفي مسمىٰ الجسم ونحو ذلك، وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية، كالأشعري، والقاضي، وأبىٰ بكر وأبي إسحاق، ومن قبلهم من السلف والأئمة، في إثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية.

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في إثبات هذه الصفات علىٰ مجرد السمع، ويقولون: إذا كنا نثبت هذه الصفات بناء علىٰ نفي الآفات، ونفي الآفات إنما يكون بالإجماع الذي هو دليل سمعي، والإجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب

والسنة، قالوا: والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام أعظم من الآيات الدالة علىٰ كون الإجماع حجة، فالاعتماد في إثباتها ابتداء علىٰ الدليل السمعي الذي هو القرآن أولىٰ وأحْرَىٰ.

والذي اعتمدوا عليه في النفي -من نفي مسمىٰ التحيز ونحوه- مع أنه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين هو متناقض في العقل، لا يستقيم في العقل؛ فإنه ما من أحد ينفي شيئًا خوفًا من كون ذلك يستلزم أن يكون الموصوف به جسمًا، إلا قيل له فيما أثبته نظير ما قاله فيما نفاه، وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما أثبته»[(١)].

وقول المصنف: «**ما الفرق بين هذا وبين ما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيًا في الإثبات**». فهنا استفسار يوجه لمن نفىٰ النقائص عن الله بمجرد نفي التشبيه مع إثباته للصفات الخبرية وهي التي لا طريق إلىٰ معرفتها إلا بالسمع، وهي قسمان:

الأول: الصفات الذاتية. كالوجه واليدين.

والثاني: الصفات الفعلية. كالمجيء والنزول.

والاستفسار هو: أي إذا جعلتم مجرد نفي التشبيه كافيًا في إثبات الصفات، فما الفرق بين قول من وصف الله بصفات النقص مع ادعاء نفي التشبيه وقولكم؟ فإن من أثبت النقائص لله بإمكانه أن يقول أُثبتها بلا تشبيه؛ «**فلا بد من إثبات فرق في نفس الأمر**».

وقوله: «**فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء السمع به أُثبته، دون ما لم يجئ به السمع**».

---

(١) الأكملية (ص٩-١١).

فإن قال العمدة في التفريق بين وصفه بتلك النقائص وما أثبته من الصفات الخبرية هو السمع أي الشرع، فما أثبته السمع أُثبته وما لم يثبته أنفيه.

«قيل له:

فيجاب عليه بجوابين وخلاصتهما كما يلي:

أولًا: السمع هو خبر الصادق عمَّا هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل علىٰ المخبَر عنه».

أي: أن الدليل الشرعي هو خبر الصادق عما عليه الأمر؛ فما أخبر به من نفي أو إثبات فهو حق وهو دليل علىٰ المخبر به.

«والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع، إذا لم يكن قد نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة».

والدليل لا ينعكس، أي إذا انعدم الدليل لا يلزم منه انعدام المدلول، فإذا لم يرد السمع بصفة جاز أن تكون ثابتة في نفسها ما لم يكن نفاها السمع، ومعلوم أن السمع لم ينف الصفات بأسمائها الخاصة؛ فلم يقل إن الله لا يبكي ولا يأكل ونحو ذلك مما نقطع جميعًا ببطلانه.

«فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها».

أي: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله وما يجب إثباته لله[1].

فلا يجوز الاكتفاء فيما ينزه الرب عنه علىٰ عدم ورود السمع والخبر به، فيقال:

---

(١) التوضيحات الأثرية علىٰ متن الرسالة التدمرية (٢/ ٣٤١-٣٤٢).

كل ما ورد الخبر به أثبتناه، وما لم يرد لم نثبته بل ننفيه، وتكون عمدتنا في النفي علىٰ عدم الخبر.

بل هذا غلط لوجهين:

أحدهما: أن عدم الخبر هو عدم دليل معين، والدليل لا ينعكس[(١)]، فلا يلزم إذا لم يخبر هو بالشيء أن يكون منتفيًا في نفس الأمر[(٢)].

ولله أسماء سمىٰ بها نفسه واستأثر بها في علم الغيب عنده، فكما لا يجوز الإثبات إلا بدليل، لا يجوز النفي إلا بدليل، ولكن إذا لم يرد به الخبر ولم يعلم ثبوته يسكت عنه فلا يتكلم في الله بلا علم.

الثاني: أن أشياء لم يرد بها الخبر بتنزيهه عنها ولا بأنه منزه عنها، لكن دل الخبر علىٰ اتصافه بنقائضها فعلم انتفاؤها، فالأصل أنه منزه عن كل ما يناقض صفات كماله[(٣)]. وهذا مما دل عليه السمع والعقل.

وما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيناه، وإلا سكتنا عنه. فلا نثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم.

---

(١) أوضحه في موضع آخر بقوله: أما جنس الدليل فيجب فيه الطرد، لا العكس؛ فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه، ولا يلزم عدمه عدم المدلول عليه.

(٢) أوضحه في موضع آخر ما خلاصته: فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتًا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن نفاه، ومعلوم أن السمع لم ينف عنه أشياء هو منزه عنها كاتصافه بالبكاء والحزن، والجوع والعطش، والأكل والشرب والنكاح، أو أن يقال: له أعضاء كثيرة كالطحال، والمعدة، والأمعاء، والذكر، وغير ذلك مما يتعالىٰ الله عَزَّوَجَلَّ عنه. فلا بد إذا من ذكر ما ينفي هذه الأمور بأسمائها الخاصة من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها كما لا يجوز إثباتها.

(٣) وذلك مثل أنه قد علم أنه الصمد، والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب، فهو منزه عن الأكل والشرب وعن آلات ذلك كالكبد والطحال والمعدة. وكذلك هو منزه عن الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه. وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف والعجز الذي ينزه عنه.

ونفي الشيء من الصفات وغيرها كنفي دليله، طريقة طائفة من أهل النظر والخبر. وهي غلط إلا إذا كان الدليل لازمًا له. فإذا عدم اللازم عدم الملزوم.

وأما جنس الدليل فيجب فيه الطرد، لا العكس. فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول عليه، ولا ينعكس(١).

وخلاصة ذلك أن الصفات قد تثبت وتنفىٰ بطريق السمع، ولكن الأمر لا يتوقف علىٰ هذا الطريق وحده، وأنه بالإمكان الاستدلال علىٰ نفي بعض الصفات وإثبات أخرىٰ، وذلك بالاستدلال بما يقابل النفي، أو بما يضاد الكمال.

فمما ورد في طريقة التنزيه: استعمال بعض النصوص في الدلالة علىٰ بعض ما ينفىٰ عن الله، وذلك مثل أنه قد علم أنه الصمد، والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب، فهو منزه عن الأكل والشرب وعن آلات ذلك كالكبد والطحال والمعدة.

وكذلك هو منزه عن الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف والعجز الذي ينزه عنه.

وسيأتي في كلام المصنف المزيد من البيان والتوضيح لهذه المسألة.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأيضًا، فلا بدَّ في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفىٰ عنه، فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع يمتنع اختصاص بعضها دون بعض بالجواز والوجوب والامتناع، فلا بدَّ من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت.

(١) انظر دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية (٥/ ٢٥٥-٢٥٦).

وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله تعالىٰ، كما أنه لا بد من أمر يُثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيًا كان مخبِرًا عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟».

الشــرح

يشير المصنف إلىٰ وجوب التفريق بين ما يثبت وبين ما ينفىٰ؛ فلكل واحد من الاثنين اختصاصه «فلا بدَّ من اختصاص المنفي عن المثبَت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت».

أو بعبارة أخرىٰ أنه يجب النظر إلىٰ مضمون ما ورد نفيًا أو إثباتًا، وليس مجرد الاقتصار علىٰ ما نص عليه النص فقط، وهذا يتأتىٰ بالنظر إلىٰ قاعدة التنزيه وقاعدة الكمال كما سيأتي تفصيله في السياق التالي.

المتــن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيقال: كل ما نافىٰ صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، فإذا عُلم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم؛ عُلم امتناع العدم والحدوث عليه، وعُلم أنه غني عمَّا سواه، فالمفتقر إلىٰ ما سواه في بعض ما يحتاج إليه نفسه ليس هو موجودًا بنفسه، بل بنفسه وبذلك الآخر الذي أعطاه ما تحتاج إليه نفسه، فلا يوجد إلا به، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غني عن كل ما سواه، فكل ما نافىٰ غناه فهو منزه عنه، وهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قدير قوي؛ فكل ما نافىٰ قدرته وقوته فهو منزه عنه، وهو سبحانه حيٌّ قيوم؛ فكل ما نافىٰ حياته وقيوميته فهو منزه عنه.

وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنىٰ وصفات الكمال ما قد ورد، فكل ما ضاد ذلك فالسمع ينفيه، كما ينفي عنه المثل والكفؤ، فإن إثباتَ الشيء نفيٌ

لضده ولما يستلزم ضده، والعقل يعرف نفي ذلك، كما يعرف إثبات ضده، فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه.

فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب عنه متسعة، لا يحتاج فيها إلىٰ الاقتصار علىٰ مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك وفرَّقوا بين المتماثلين، حتىٰ إن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه».

الشــرح

لفهم هذه المسألة بشكل واضح ودقيق لا بد من استعراض الأمور الآتية:

الأمر الأول: يجب أن يعلم أن الكمال ثابت لله، بل الثابت له هو أقصىٰ ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالىٰ يستحقه بنفسه المقدسة»[(١)].

«فالرب تعالىٰ مستحق للكمال مختص به علىٰ وجه لا يمثاله فيه شيء، فليس له سَمِيٌّ ولا كُفؤ، سواء كان الكمال مما لا يثبت منه شيء للمخلوق كربوبية العباد والغنىٰ المطلق ونحو ذلك.

أو كان مما يثبت منه نوع للمخلوق، فالذي يثبت للخالق منه نوع هو أعظم مما يثبت من ذلك للمخلوق، عظمة هي أعظم من فضل أعلىٰ المخلوقات علىٰ أدناها»[(٢)].

الأمر الثاني: أن ثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه؛ فثبوت الحياة يستلزم نفي

(١) الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (١/ ٧-٩).
(٢) الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (١/ ٧٢).

الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وإن هذا الكمال ثابت له بمقتضىٰ الأدلة العقلية والبراهين اليقينية، مع دلالة السمع علىٰ ذلك[١]؛ «ولذلك فإن كل ما نافىٰ صفات الكمال الثابتة لله تعالىٰ فهو منزه عنه؛ لأن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر، كالنقص والعيب والمماثلة للمخلوق، فمثلًا: إذا علم أنه قديم قائم بنفسه؛ علم امتناع العدم والحدوث والافتقار.

فكل ما نافىٰ غناه فهو منزه عنه، وكذلك كل ما نافىٰ قدرته وقوته فهو منزه عنه، وكل ما نافي حياته وقيوميته فهو منزه عنه وهكذا، فهذه هي القاعدة العامة في التنزيه، لا طريقة نفي التشبيه أو التجسيم التي تَناقض فيها المتكلمون كما سبق.

الأمر الثالث: أن ثبوت الكمال له، ونفي النقائص عنه مما يعلم بالعقل»[٢].

فيجب أن يعلم أن تصريح السمع لا يكفي في النفي أو الإثبات، بل هناك لوازم عقلية تتوافق مع الأدلة النقلية فتثبت بمجموعها كمال الصفات الإلهية.

فدلالة القرآن علىٰ الأمور نوعان:

أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة علىٰ المطلوب. فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي [شرعية]؛ لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها، و[عقلية]؛ لأن صحتها تعلم بالعقل.

ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية؛ صار مدلولًا عليه بخبره، ومدلولًا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمىٰ [الدلالة

---

(١) الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (١/ ٧-٩).

(٢) الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (١/ ٧-٩).

الشرعية].

وثبوت [معنىٰ الكمال] قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة، دالة علىٰ معانٍ متضمنة لهذا المعنىٰ، فما في القرآن من إثبات الحمد له، وتفصيل محامده، وأن له المثل الأعلىٰ، وإثبات معاني أسمائه، ونحو ذلك، كله دال علىٰ هذا المعنىٰ.

وقد ثبت لفظ [الكامل] فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١، ٢]: أن [الصمد] هو المستحق للكمال، وهو السيد الذي كمل في سُؤْدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحكم الذي قد كمل في حكمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الشريف الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وهذه صفة لا تنبغي إلا له، ليس له كفؤ ولا كمثله شيء. وهكذا سائر صفات الكمال، ولم يعلم أحد من الأمة نازع في هذا المعنىٰ، بل هذا المعنىٰ مستقر في فِطَرِ الناس، بل هم مفطورون عليه، فكما أنهم مفطورون علىٰ الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون علىٰ أنه أجل وأكبر، وأعلىٰ وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء.

وقد بينا في غير هذا الموضع: أن الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريًّا ضروريًّا في حق من سلمت فطرته، وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة، وقد يحتاج إلىٰ الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة وأحوال تعرض لها.

ومجمل القول أنه ورد في الكتاب والسنة كثير من أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العلىٰ، فكل ما نافىٰ ذلك الكمال فإنه يُنفىٰ عنه؛ لأن إثبات أحد الضدين نفي للآخر ونفي للوازمه، فنفيُ الظلم إثباتٌ للعدل، ونفي المثيل إثبات للتفرد والوحدانية.

الأمر الرابع: طرق التنزيه كثيرة لا يقتصر فيها علىٰ نفي التشبيه والتجسيم مع ما فيها من التناقض والقصور.

وزعمت طائفة من أهل الكلام كأبي المعالي والرازي، والآمدي وغيرهم أن ذلك لا يعلم إلا بالسمع الذي هو الإجماع، وأن نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالإجماع، وجعلوا الطريق التي بها نفوا عنه ما نفوه، إنما هو نفي مسمىٰ الجسم ونحو ذلك، وخالفوا ما كان عليه شيوخ متكلمة الصفاتية، كالأشعري، والقاضي، وأبي بكر وأبي إسحاق، ومن قبلهم من السلف والأئمة، في إثبات السمع والبصر والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية.

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في إثبات هذه الصفات علىٰ مجرد السمع، ويقولون: إذا كنا نثبت هذه الصفات بناءً علىٰ نفى الآفات، ونفى الآفات إنما يكون بالإجماع الذي هو دليل سمعى، والإجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب والسنة، قالوا: والنصوص المثبتة للسمع والبصر والكلام أعظم من الآيات الدالة علىٰ كون الإجماع حجة، فالاعتماد في إثباتها ابتداء علىٰ الدليل السمعي الذي هو القرآن أولىٰ وأحْرَىٰ.

والذي اعتمدوا عليه في النفي -من نفي مسمىٰ التحيز ونحوه -مع أنه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين هو متناقض في العقل، لا يستقيم في العقل؛ فإنه ما من أحد ينفي شيئًا خوفًا من كون ذلك يستلزم أن يكون الموصوف به جسمًا، إلا قيل له فيما أثبته نظير ما قاله فيما نفاه، وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما أثبته، كالمعتزلة لما أثبتوا أنه حي عليم قدير؛ وقالوا: إنه لا يوصف بالحياة، والعلم، والقدرة، والصفات؛ لأن هذه أعراض لا يوصف بها إلا ما هو جسم، ولا يعقل موصوف إلا جسم.

فقيل لهم: فأنتم وصفتموه بأنه حي عليم قدير، ولا يوصف شيء بأنه عليم حي قدير إلا ما هو جسم، ولا يعقل موصوف بهذه الصفات إلا ما هو جسم، فما كان جوابكم عن الأسماء كان جوابنا عن الصفات، فإن جاز أن يقال: بل يسمىٰ بهذه الأسماء ما ليس بجسم؛ جاز أن يقال: فكذلك يوصف بهذه الصفات ما ليس بجسم، وأن يقال: هذه الصفات ليست أعراضًا، وإن قيل: لفظ الجسم [مجمل] أو مشترك وأن المسمىٰ بهذه الأسماء لا يجب أن يماثله غيره، ولا أن تثبت له خصائص غيره، جاز أن يقال: الموصوف بهذه الصفات لا يجب أن يماثله غيره، ولا أن تثبت له خصائص غيره.

وكذلك إذا قال نفاة الصفات المعلومة بالشرع، أو بالعقل مع الشرع، كالرضا والغضب، والحب، والفرح، ونحو ذلك: هذه الصفات لا تعقل إلا لجسم.

قيل لهم: هذه بمنزلة الإرادة والسمع والبصر والكلام، فما لزم في أحدهما لزم في الآخر مثله.

وهكذا نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم، إذا قالوا: ثبوت هذه الصفات يستلزم كثرة المعاني فيه، وذلك يستلزم كونه جسمًا أو مركبًا.

قيل لهم: هذا كما أثبتم أنه موجود واجب قائم بنفسه وأنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعاشق ومعشوق وعشق، ونحو ذلك.

فإن قالوا: هذه ترجع إلىٰ معنىٰ واحد، قيل لهم: إن كان هذا ممتنعًا بطل الفرق، وإن كان ممكنًا أمكن أن يقال في تلك مثل هذه، فلا فرق بين صفة وصفة. والكلام علىٰ ثبوت الصفات وبطلان أقوال النفاة مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن نبين أن ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل، وأن نقيض ذلك مُنْتَفٍ عنه، فإن الاعتماد في الإثبات والنفي علىٰ هذه الطريق مستقيم في العقل

والشرع، دون تلك، خلاف ما قاله هؤلاء المتكلمون.

وجمهور أهل الفلسفة والكلام يوافقون علىٰ أن الكمال لله ثابت بالعقل، والفلاسفة تسميه التمام»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك احتج القرامطة علىٰ نفي جميع الأمور حتىٰ نفوا النفي، فقالوا: لا يقال: موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي؛ لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم. فلزم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعًا، ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم ممَّا فروا منه من التشبيه بالأحياء الكاملين، فطرق تنزيهه وتقديسه عمَّا هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلىٰ هذا».

الشرح

يقصد المصنف قول القرامطة الباطنية الذين يقولون بالوجود المطلق عن النفي والإثبات[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالقرامطة الذين قالوا لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، بل قالوا لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال حي عالم ولا ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم مريد، قالوا لأن في الإثبات تشبيهًا بما تثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيه له بما ينفي عنه

---

(١) الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (ص٩-١١).

(٢) الصفدية (٢/ ١١-١٩).

هذه الصفات»[١].

فالقرامطة، لم يُثبتوا له اسمًا ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه؛ إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها.

ولهذا كانت القرامطة الباطنية من أعظم الناس شركًا وعبادة لغير الله؛ إذ كانوا لا يعتقدون في إلههم أنه يسمع أو يبصر أو يغني عنهم شيئا. وقد تقدم ذكر قولهم والرد عليهم في أكثر من موضع من الرسالة التدمرية.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد تقدم أن ما يُنفىٰ عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يُنفىٰ لتضمن النفي الإثبات؛ إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، وليس هذا مدحًا له؛ لأن مشابهة الناقص في صفات النقص نقص مطلق، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل وتشبيه، ينزه عنه الرب تبارك وتعالىٰ.

والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد عُلم أنه حيٌّ والموت ضد ذلك فهو منزه عنه، وكذلك النوم والسِّنَةُ ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت، كذلك اللُّغُوب نقص في القدرة والقوة، والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلىٰ موجود غيره، كما أن الاستعانة بالغير والاعتضاد به ونحو ذلك يتضمن الافتقار إليه والاحتياج إليه، وكل من يحتاج إلىٰ من يحمله أو يعينه علىٰ قيام ذاته أو أفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيًا بنفسه، فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمُصْمَتُ الصمد أكمل من الآكل الشارب، ولهذا كانت الملائكة صمدًا لا تأكل

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص٧٦).

ولا تشرب».

الشـــرح

أي ينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال.

والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلًا عن أن يكون مدحًا وكمالًا.

لأنَّ النفي المَحض يُوصف به المعدوم والممتنع؛ والمعدوم والممتنع لا يُوصف بمدح ولا كمال.

ولهذا كان عامة ما يصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدح؛ كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ فنفي السِّنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾، أي: لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها؛ بخلاف المخلوق القادر إذا كان يَقدر علىٰ الشيء بنوع كلفة ومشقة، فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته.

وكذلك قوله: ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣]، فإن نفي العُزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض.

وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ٣٨﴾ [ق: ٣٨]، فإن نفي مس اللغوب -الذي هو التعب والإعياء- دلَّ علىٰ كمال القدرة ونهاية القوة، بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما نفىٰ الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم يَنف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يُرىٰ، وليس في كونه لا يرىٰ مدح؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يُحاط به وإن رُئِي، كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علمًا، فكذلك إذا رُئِيَ لا يحاط به رؤية، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفة كمال، وكان ذلك دليلًا علىٰ إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة. وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

وإذا تأملت ذلك وجدت كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف به نفسه»[(١)].

ثم إن النفي المجرد -مع كونه لا مدح فيه- فيه إساءة أدب مع الله سبحانه؛ فإنك لو قلت لسلطان: أنت لستَ بزبَّال ولا كسَّاح ولا حَجَّام ولا حائك؛ لأَدَّبَك علىٰ هذا الوصف وإن كنت صادقًا.

وإنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي؛ فقلت: أنت لستَ مثل أحد من رعيتك، أنت أعلىٰ منهم وأشرف وأجَل، فإن أَجملت في النفي أجملت في الأدب[(٢)].

فأهل الكلام المذموم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المـُجمل؛ فيقولون: ليس بجسم ولا شَبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عَرَض... إلىٰ آخر تلك السُّلوب الكثيرة التي تَمُجُّها الأسماع، وتأنف مِن ذكرها النفوس، والتي تتنافىٰ مع تقدير الله تعالىٰ حقَّ قدره[(٣)].



(١) الرسالة التدمرية (ص٢١-٢٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٠٨-١١٠).

(٣) الصفات الإلهية (ص٢٠٢).

المتن

قال المصنف ﷬: «وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوق فالخالق أولىٰ به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أولىٰ بتنزيهه عن ذلك. والسمع قد نفىٰ ذلك في غير موضع كقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢] والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب. وهذه السورة هي نسب الرحمن، وهي الأصل في هذا الباب.

وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٞۖ كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ﴾ [المائدة: ٧٥]، فجعل ذلك دليلًا علىٰ نفي الألوهية، فدل ذلك علىٰ تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَىٰ والأحرىٰ.

والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو ﷻ موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر علىٰ الفعل.

وهو سبحانه منزه عن الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف والعجز، الذي ينزه الله عنه، بخلاف الفرح والغضب فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمىٰ، وبالكلام دون البكم- فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء، ونحو ذلك».

الشرح

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷬ أيضًا: «فكل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت

للمخلوق فالخالق أحق به من وجهين:

أحدهما: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب.

الثاني: أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه؛ فإذا كان هو مبدعًا للكمال، وخالقًا له، كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدِعه أولىٰ بأن يكون متصفًا به من المستفيد المبدَع المعطىٰ»[(١)].

ويقال -أيضًا- في الأولوية في جانب النقص: إنها من وجهين:

الأول: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم منزه عن النقائص والعيوب.

الثاني: أن كل نقص تنزه عنه المخلوق المربوب فإنما نزَّهَهُ عنه ربه وخالقه، فإذا كان الله عَزَّوَجَلَّ هو المـُنَزِّهُ غيره عن النقص كان معلومًا بالاضطرار أن الذي ينزه غيره عن النقائص أولىٰ بالتنزه عنها من غيره.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأيضًا فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه سبحانه لا كفؤ له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيُعلم قطعًا أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يُعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص١١٧-١١٨).

آخر.

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز علىٰ كل واحدة ما يجوز علىٰ الأخرىٰ، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها فيلزم أن يجوز علىٰ الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز علىٰ المحدَث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنىٰ، فيكون الشيء الواحد واجبًا بنفسه غير واجب بنفسه، موجودًا معدومًا، وذلك جمع بين النقيضين.

وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي ونحو ذلك، تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا».

الشـــرح

فالله عَزَّ وَجَلَّ موصوف بكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، منزه عن جميع النقائص والعيوب، فمن الطرق التي استخدمها أهل السنة والجماعة في تقرير هذه الحقيقة، مسلك عقلي يقوم علىٰ أن نفي الصفة إثبات لنقيضها، وهذه قاعدة عقلية متفق عليها بين جميع العقلاء، أن الذي لا يتصف بالعلم مثلًا فهو جاهل، والذي لا يتصف بالعدل فهو ظالم، وهكذا فالله عَزَّ وَجَلَّ لما كان متصفًا بكل أنواع الكمالات التي يُتصور وجودها من غير استلزامها لأي نقصٍ بوجهٍ من الوجوه، فإن نفي هذا الكمال عنه يستلزم وصفه بنقيضه من النقص الذي هو منزه عنه أصالةً، «وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات، وكان السلف يحتجون بها، ويثبتون أن من عبد إلهًا لا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم، فقد عبد ربًّا ناقصًا معيبًا مؤوفًا[(١)]، ويثبتون أن هذه صفات كمال فالخالي عنها ناقص»[(٢)].

---

(١) مؤوفًا، من الآفة وهي العاهة، انظر: القاموس المحيط (ص١٠٢٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٤٠).

فإنه لو لم يكن الله تعالىٰ موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرىٰ.

فلو لم يتصف بالحياة لوُصف بالموت، ولو لم يتصف بالعلم لوُصف بالجهل، ولو لم يوصف بالقدرة لوُصف بالعجز، ولو لم يُوصف بالسمع والبصر والكلام لوُصف بالصمم والخرس والبكم، والله منزه عن ذلك، متصفٌ بصفات الكمال[(١)].

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه قد ثبت بصريح العقل أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال، والآخر صفة نقص، فإن الله سبحانه يوصف بالكمال منهما دون النقص، ولهذا لما تقابل الموت والحياة؛ وُصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل؛ وُصف بالعلم دون الجهل، وكذلك العجز والقدرة، والكلام والخرس، والبصر والعمىٰ، والسمع والصمم، والغنىٰ والفقر، ولما تقابلت المباينة للعالم والمداخلة له؛ وُصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كانت المباينة تستلزم علوه علىٰ العالم أو سفوله عنه، وتقابل العلو والسفول؛ وُصف بالعلو دون السفول»[(٢)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، وما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك؛ لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما المقصود هنا التنبيه علىٰ جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيًا وإثباتًا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه؛ سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته، وننفي ما علمنا نفيه، ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعلم».

---

(١) انظر: التدمرية (ص١٥١)، تقريب التدمرية (ص٦٥).

(٢) الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٠٧).

الشـــرح

كلام المصنف هنا متوجه لنوع من الألفاظ، وهو ما سكت عنه السمع نفيًا أو إثباتًا ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه، وقد تقدم الكلام علىٰ الصفات التي ظاهرها الكمال، مما لم يرد فيها نفيًا ولا إثباتًا.

وكذلك الكلام علىٰ صفات النقص التي دلت النصوص بعمومها علىٰ نفيها وأنها تنفىٰ مطلقًا، وذلك لأن صفات الله كلها صفات حسن وكمال وجلال وعظمة.

فالألفاظ التي تطلق علىٰ الله علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما علم ثبوته أثبت.

القسم الثاني: ما علم انتفاؤه نفي.

القسم الثالث: ما لم يعلم نفيه ولا إثباته سكت عنه، هذا هو الواجب، والسكوت عن الشيء غير الجزم بنفيه أو ثبوته»[(١)].

فـ «ما لم يرد به الخبر إن علم انتفاؤه نفيناه وإلا سكتنا عنه فلا نثبت إلا بعلم ولا ننفي إلا بعلم»[(٢)].

قال ابن تيمية: «بل النافي عليه الدليل علىٰ نفي ما نفاه، كما علىٰ المثبت الدليل علىٰ ثبوت ما أثبته، ومن ليس عنده دليل علىٰ النفي والإثبات، فعليه أن لا ينفىٰ ولا يثبت، فغاية ما عنده التوقف في نفي ذلك وإثباته»[(٣)].

والمسكوت عنه من الصفات علىٰ ثلاثة أحوال:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٩٠).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٩٠).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٤٤).

الحال الأول: ما لم يأت به نفي ولا إثبات في لفظه، فإن أفاد نقصًا كمرض أو خرفٍ... إلخ! -تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا-؛ فإنه ينفىٰ بدلالة النصوص في تنزهه تعالىٰ عن مثل هذه النقائص، التي لا تليق بالخالق، وذلك كصفة الاستلقاء، حيث تفوح منها رائحة اليهودية الذين يزعمون أن الله تبارك وتعالىٰ بعد أن فرغ من خلق السموات والأرض استراح! تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، وهذا المعنىٰ يكاد يكون صريحًا في الحديث، فإن الاستلقاء لا يكون إلا من أجل الراحة، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك».

الحال الثاني: ما لم يأت به نفي ولا إثبات لا في اللفظ ولا المعنىٰ، ولم يفد نقصًا في حال النفي والإثبات، كالفم والأذن والشعر... إلخ؛ فيتوقف فيه بلا نفي ولا إثبات؛ إذ الطرفان علم، ولا علم لمن قال بأحدهما.

و«النافي لصفة من صفات الله عَزَّوَجَلَّ إن أراد عدم علمه بها، لم يلزمه الدليل، ولا يجوز له أن ينكر وجودها لمجرد انتفاء علمه بها، وإن أراد عدم اتصاف الله عَزَّوَجَلَّ بها طالبناه بالدليل الدال علىٰ نفيه؛ لأنه أمر غيبي لا يمكن الاطلاع عليه إلا عن طريق الوحي».

الحال الثالث: ما لم يأت به نفي ولا إثبات في لفظه، ولكن ورد بمعناه ما يدل عليه، كالعروج الذي يدل علىٰ الصعود والارتفاع، فإننا نثبت المعنىٰ، ولا نستعمل اللفظ في حقه تعالىٰ؛ وقوفًا مع النص.

ولقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية الكلام علىٰ النوع الثاني من الصفات المسكوت عنها «وهي التي لم ترد لا نفيًا ولا إثباتًا وليس فيها كمال ولا نقص».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن مذهب أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات: «فيما لم يرد نفيه ولا إثباته مما تنازع الناس فيه كالجسم والحيز والجهة

ونحو ذلك، فطريقتهم فيه التوقف في لفظه، فلا يثبتونه ولا ينفونه لعدم ورود ذلك، وأما معناه فيستفصلون عنه فإن أريد به باطل يُنزه الله عنه ردوه، وإن أريد به حق لا يمتنع علىٰ الله قبلوه».

فيقتصرون في ذلك علىٰ ما ورد، فلا يثبتون ولا ينفون إلا بالألفاظ الشرعية التي أثبتها أو نفاها الشارع، وإذا تكلم بغيرها استفسر واستفصل، فإن وافق المعنىٰ الذي أثبته الشرع أثبته باللفظ الشرعي، فاعتصموا بالشرع ألفاظًا ومعاني، وهذه سبيل من اعتصم بالعروة الوثقىٰ.

لكن ينبغي أن يعرف الأدلة الشرعية إسنادًا ومتنًا؛ فالقرآن معلوم ثبوت ألفاظه، فينبغي أن يعرف وجوه دلالته، والسنة ينبغي معرفة ما ثبت منها وما علم أنه كذب.

وقد يتذرع البعض بإثبات بعض الصفات بدعوىٰ أنها جاءت في أحاديث عن النبي ﷺ، ويتمسك بها رغم أنها جاءت من طرق واهية باطلة، وهذه إحدىٰ جنايات الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات التي ابتلينا بها وغزت الكثير من كتب القصص والأخبار حتىٰ كتب التفسير والحديث.

قال ابن تيمية: «فإن طائفة ممن انتسب إلىٰ السنة، وعظم السنة والشرع، وظنوا أنهم اعتصموا في هذا الباب بالكتاب والسنة، جمعوا أحاديث وردت في الصفات، منها ما هو كذب معلوم أنه كذب، ومنها ما هو إلىٰ الكذب أقرب، ومنها ما هو إلىٰ الصحة أقرب، ومنها متردد، وجعلوا تلك الأحاديث عقائد، وصنفوا مصنفات، ومنهم من يكفر من يخالف ما دلت عليه تلك الأحاديث»[(١)].

وأعطىٰ ابن تيمية أمثلة علىٰ هذا القسم فقال: «وهذه الأحاديث قد ذكر بعضها القاضي أبو يعلىٰ في كتاب «إبطال التأويل»، مثل ما ذكر في حديث المعراج حديثًا

(١) انظر: دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية (٥/ ٢٥٥-٢٥٦).

طويلًا عن أبي عبيدة أن محمدًا رأىٰ ربه[(١)].

وطائفة ممن يقول بأنه رأىٰ ربه بعينه يكفرون من خالفهم لما ظنوا أنه قد جاء في ذلك أحاديث صحيحة، كما فعل أبو الحسن علي بن شكر، فإنه سريع إلىٰ تكفير من يخالفه لما يدعيه من السنة، وقد يكون مخطئًا فيه، إما لاحتجاجه بأحاديث ضعيفة، أو بأحاديث صحيحة لكن لا تدل علىٰ مقصوده، وما أصاب فيه من السنة لا يجوز تكفير كل من خالف فيه. فليس كل مخطئ كافرًا، لا سيما في المسائل الدقيقة التي كثر فيها نزاع الأمة، كما قد بسط في مواضع.

وكذلك أبو علي الأهوازي[(٢)] له مصنف في الصفات قد جمع فيه الغث والسمين.

وكذلك ما يجمعه عبد الرحمن بن منده[(٣)]، مع أنه من أكثر الناس حديثًا، لكن يروي شيئًا كثيرًا من الأحاديث الضعيفة، ولا يميز بين الصحيح والضعيف. وربما جمع بابًا وكل أحاديثه ضعيفة، كأحاديث أكل الطين وغيرها، وهو يروي عن أبي علي الأهوازي.

وقد رفع ما رواه من الغرائب الموضوعة إلىٰ حسن بن عدي[(٤)]، فبنىٰ علىٰ ذلك

---

(١) انظر: دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية (٥/ ٢٥٥-٢٥٦).

(٢) هو الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد بن الأستاذ أبو علي الأهوازي المقرئ، صاحب التصانيف ومقرئ الشام. قرأ عل جماعة لا يعرفون إلا من جهته، وروىٰ الكثير، وصنف كتابًا في الصفات لو لم يجمعه لكان خيرًا له، فإنه أتىٰ فيه بموضوعات وفضائح. توفي سنة ٤٤٦ هـ. من ميزان الاعتدال، قال المصنف: كان من السالمية.

(٣) هو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق بن منده العبدي الإمام الحافظ بن الحافظ الكبير أبي عبد الله بن منده، صاحب التصانيف، المتوفىٰ سنة ٤٧٠ هـ. وقد ذكر المصنف قوله بخلو العرش بطوله والجواب عنه في شرح حديث النزول، وتقدمت الإشارة إليه.

(٤) هو شمس الدين الحسن بن عدي بن أبي البركات بن صخر بن مسافر، حفيد أبي البركات أخي =

عقائد باطلة، وادعىٰ أن الله يُرىٰ في الدنيا عيانًا.

ثم الذين يقولون بهذا من أتباعه يُكَفِّرون من خالفهم، وهذا كما تقدم من فعل أهل البدع، كما فعلت الخوارج»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «القاعدة السابعة: أن يقال: إن كثيرًا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بيَّن من الآيات الدالة عليه، وعلىٰ وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيَّن أيضًا ما دل علىٰ نبوة أنبيائه، وما دل علىٰ المعاد وإمكانه».

الشرح

لما فرغ المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ من بيان القاعدة السادسة، وهي: (قاعدة القدر المشترك والقدر المميز)، شرع هنا في بيان القاعدة السابعة، وهي: (دلالة العقل علىٰ كثير مما دل عليه السمع).

التعريف بهذه القاعدة:

هذه القاعدة معناها: أن كثيرًا مما دلت عليه الأدلة السمعية يثبت أيضًا بالأدلة العقلية، والقرآن اشتمل علىٰ ما يستدل به العقل، وأرشد إليه، وما الأمثال التي ضربها الله تعالىٰ في القرآن إلا أقيسة عقلية.

= الشيخ عدي، شيخ العدوية الأكراد، له تصانيف في التصوف وشعر كثير وأتباع يبالغون فيه للغاية، قتل خنقًا سنة (٦٤٤هـ).

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٩١-١٩٢).

فالقرآن الكريم قد بيَّن من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

ولكن هذا لا يعني أن الأدلة العلقلية تستقل بوحدها في إثبات الصفات، «فالأصل في هذا الباب[(١)] أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله: نفيًا وإثباتًا، فيثبت لله ما أثبته لنفسه، وينفىٰ عنه ما نفاه عن نفسه»[(٢)].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وباب الأسماء والصفات يُتَّبَع فيها الألفاظ الشرعية، فلا نطلق إلا ما يرد به الأثر»[(٣)].

وقال أيضًا: «ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله بأسمائه وصفاته علىٰ وجه التفصيل لا تعلم إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، إما بخبره وإما بخبره وتنبيهه ودلالته علىٰ الأدلة العقلية، ولهذا يقولون: لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، قال الله تعالىٰ ﴿سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ ١٨١ وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٨٢﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢]»[(٤)].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالإثبات»[(٥)]. أي يحتاج فيهما إلىٰ دليل من الكتاب والسنة.

وإنما المقصود أن الأدلة السمعية اشتملت علىٰ أدلة عقلية تدل علىٰ إثبات صفات الكمال لله وعلىٰ تنزيهه من كل نقص، وهذا ما سيؤكده المصنف في أثناء بيان هذه القاعدة.

---

(١) وهو باب توحيد الأسماء والصفات.

(٢) التدمرية (ص٦-٧).

(٣) قاعدة في المحبة، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٢٣٩).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٨).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٤٤).

المتن

قال المصنف رحمه الله: «فهذه المطالب هي شرعية من جهتين:

- من جهة أن الشارع أخبر بها.
- ومن جهة أنه بيَّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها.

والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضًا».

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ودلالة القرآن علىٰ الأمور نوعان:

١. أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

٢. والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة علىٰ المطلوب، فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي «شرعية»؛ لأن الشرع دلَّ عليها، وأرشد إليها، و«عقلية»؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

وإذا أخبر الله بشيء، ودلَّ عليه بالدلالات العقلية؛ صار مدلولًا عليه بخبره، ومدلولًا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما يدخل في دلالة القرآن التي تسمىٰ: «الدلالة الشرعية»[(١)].

فلما كان العقل أداة للفهم والإدراك، وما أودع الله فيه من قوة الاستدلال والنظر والمقايسة، جرىٰ استعماله في العقائد لتأييد دلالة الشرع، وقد تضمن الكتاب والسنة

---

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ١٩٥-١٩٦)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩)، مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٤١-١٤٢)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٣٦).

جملة من المقاييس العقلية، التي هي بمثابة مقدمات منطقية للوصول إلىٰ النتائج التي جاء بها الشرع، والأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي نوع من هذه الأقيسة العقلية[(١)]، جاءت لتأكيد مسألة اتفاق العقل الصريح مع النقل الصحيح، فاجتمعت فيها دلالة العقل ودلالة الشرع[(٢)].

وخلاصة القول: إن العقل يدل علىٰ بعض صفات الله ﷻ كما يدل السمع أيضًا، بل إن هناك قواعد عقلية لإثبات صفات الله تعالىٰ، ومن هذه القواعد ما سيأتي تفصيله.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية»؛ لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط؛ فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق -الذي هو النبي- لا يُعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل».

الشرح

بعض أهل البدع ليس لهم متمسك في النصوص أصلًا، كنفاة الصفات علىٰ اختلاف أنواعهم؛ فهم لا يعتمدون النص أساسًا وأصلًا، وإنما يعتمدون العقل والرأي الذي أحدثوه وابتدعوه، وبالتالي هم لا يعتقدون ولا يعتمدون علىٰ النصوص، وإنما يعتمدون علىٰ أُسسهم المنطقية الفلسفية، وهؤلاء يأتون إلىٰ نصوص القرآن ويحاولون أن يُشككوا فيها.

وذكر ابن القيم أن جميع الفرق الإسلامية قبل الجهمية، إذا تأملت أصولهم،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٠٥).

(٢) انظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات (ص٤٨٠).

وجدت أنها كلها متفقة علىٰ تقديم الوحي علىٰ العقل، فلم يؤسسوا مقالاتهم علىٰ ما أسسها المتكلمون من تقديم عقولهم علىٰ نصوص الوحي[(١)].

ويؤيد هذا ما حكاه الشهرستاني والصفدي عن الجهم أنه موافق للمعتزلة في إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع[(٢)].

ويقول ابن أبي العز: «ولا شكَّ أن مشايخ المعتزلة وغيرهم من أهل البدع معترفون بأن اعتقادهم في التوحيد والصفات والقدر لم يتلقوه لا عن كتاب ولا عن سنة، ولا عن أئمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وإنما يزعمون أن عقلهم دلَّهم عليه»[(٣)].

ولا ريب أن عقيدة لم يأخذها صاحبها لا من الكتاب ولا من السنة، ولا من فهم أئمة الصحابة والتابعين؛ لا ريب أنها عقيدة إبليسيَّة مستقاة من منهج إبليسيٍّ،

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم (٣/ ٨٢١).

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤)، و: الوافي بالوفيات (١١/ ١٩٠-١٩١).

وهذه الجملة تحتمل معاني عدة:

الأول: القول بالتحسين والتقبيح العقليين، كما هو قول المعتزلة.

الثاني: وجوب معرفة الله تعالىٰ بالعقل، بمعنىٰ أن من لم يعرف الله قبل ورود الشرع فهو آثم ويستحق العذاب. وهذا هو أقوىٰ الاحتمالات؛ لأن مسألة وجوب معرفة الله تعالىٰ، أهو عقلي أم شرعي؟ من أشهر مسائل علم الكلام.

الثالث: أن هذه الجملة تشير إلىٰ منهج جهم العام في تقديم العقل علىٰ النقل. وهذا، وإن كان أضعف من الاحتمال الأول والثاني، إلا أنه لازمه.

الرابع: حصول معرفة الله تعالىٰ بالعقل، بمعنىٰ أن معرفة الله تعالىٰ أمر عقلي. وهذا الرابع، وإن كان يقول به الجهم، إلا أنه ليس مراد الشهرستاني، بدليل أنه قال إن جهمًا (موافق للمعتزلة) في هذا الأمر، مخالف للأشعرية، كما يدل السياق علىٰ ذلك. فالأشاعرة وافقوا المعتزلة في قولهم: إن معرفة الله تعالىٰ أمر عقلي، ولكنهم خالفوهم في وجوب المعرفة: هل هو شرعي أم عقلي؟ فثبت أن هذا المعنىٰ الرابع ليس مرادًا للشهرستاني، والله أعلم.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (ص١١٥).

ليست بأفضل من عقيدة أبي جهل وأضرابه كما قال الحافظ الذهبي: «وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول: دعنا من الكتاب وأحاديث الآحاد وهات العقل؛ فاعلم أنه أبو جهل»[(١)].

«ومعلوم أن أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة.

وإنما عمدتهم في الشرعيات علىٰ ما يظنونه إجماعًا، مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعًا، وليس بإجماع. وعمدتهم في أصول الدين علىٰ ما يظنونه عقليات، وهي جهليات»[(٢)].

قال ابن تيمية: «المثبِت معتصم بالكتاب والسنة والآثار، ومعه من المعقولات الصريحة التي تبين صحة قوله وفساد قول منازعه ما لا يتوجه إليها طعن صحيح. وأما النافي فليس معه آية من كتاب الله ولا حديث عن رسول الله ﷺ ولا قول أحد من سلف الأمة، وإنما معه مجرد رأي يزعم أن عقله دل عليه، ومنازعه يبين أن العقل إنما دل علىٰ نقيضه، وأن خطأه معلوم بصريح المعقول، كما هو معلوم بصحيح المنقول»[(٣)].



(١) سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٧٢).
(٢) من كلام شيخ الإسلام في درء التعارض (٧/ ٢٩).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٨٠).

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها:

فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل. وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها.

ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ نقيض قولهم؛ لظنهم أن العقل عارض السمع -وهو أصله- فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.

وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ وفق قولهم، لما تقدم.

وهؤلاء يضلون من وجوه:

منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيَّن من الدلائل العقلية التي تُعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية.

ومنها ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول

كثيرة، كما قد بُسط في غير هذا الموضع.

ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

ومنها ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بسط الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع».

الشــرح

قوله: «ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي يتوقف إثبات النبوة عليها».

فهم يجعلون العقل هو الأصل في إثبات وجود الله تعالىٰ، ويجعلون العقل هو الأصل في إثبات نُبُوَّة النبي ﷺ، فبالتالي جعلوا من العقل أصلًا يعتمدون عليه ويرجعون إليه في هذين البابين.

فبعد هذا -علىٰ زعمهم- جاء الشرع وَتَفَرَّعَ عن هذا الأصل -أي عن العقل-؛ فإنه إذا أُثبتت نُبُوَّة النبي أثبت ما جاء به النبي، فبالتالي عندهم إثبات ما جاء به النبي متوقفٌ علىٰ إثبات نُبُوَّة النبي، وإثبات نُبُوَّة النبي متوقف علىٰ العقل.

فالعقل عندهم هو الأصل، وتفرع عنه إثبات نُبُوَّة النبي، ثم تفرع عنه إثبات ما جاء به النبي الذي هو الوحي.

فعلىٰ هذا الترتيب عندهم أنه ما دام العقل هو الأصل وما جاء به النبي ﷺ هو الفرع، فلو أنك قدَّمت ما جاء به النبي ﷺ فإنك بذلك أبطلت الأصل.

«**وإبطال الأصل بالفرع فيه إبطالٌ للأصل والفرع**»(١)، هكذا يرتِّبون هذا الترتيب المنطقي الفلسفي، فعلىٰ هذا الترتيب قالوا: يستحيل أن يُقَدَّم النقل علىٰ العقل.

---

(١) انظر كتاب أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص٢٢٠).

فعلىٰ زعمهم ما بقي عندهم إلا خيارٌ واحد: أن يقدم العقل علىٰ النقل، فهذا أساس ما يسمَّىٰ عندهم بقانون التأويل، الذي من خلاله بعد ذلك طعنوا في النصوص ثبوتًا ودلالة، فحكموا بقطعية العقل، وأما النقل فهو ظنيٌّ علىٰ حد زعمهم، ثم حكموا علىٰ الآحاد منها -أي من النصوص- بأنها لا تُقْبَلُ ولا تُعْتَمَدُ في باب الاعتقاد.

وقوله: «**فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل**».

ويعني بهم هنا المعتزلة فقد رتَّب المعتزلة علىٰ القول بالحسن والقبح العقليين أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما دل عليه العقل، كوجوب شكر المنعم، ومكلف بمحاسن الأخلاق.

كما بنىٰ المعتزلة علىٰ القول بالحسن والقبح الذاتيين للفعل وجوبَ بعض الأمور علىٰ الله تعالىٰ؛ لأن تركها قبيح ومخل بالحكمة، ومن ذلك وجوب الصلاح والأصلح للعباد، ووجوب اللطف والثواب للمطيع، والعقاب للعاصي، وغير ذلك.

قال الشهرستاني: «وقال أهل العدل -ويعني بهم المعتزلة-: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للقبيح».

كما حكي عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي قوله: «إنه يجب علىٰ المكلف أن يعرف الله تعالىٰ بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة.

كما يجب عليه أن يعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الالتزام بالحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»[(١)].

(١) الشهرستاني، الملل والنحل (١/ ٥٢).

أول من اشتهر عنه بحث موضوع التحسين والتقبيح هو الجهم بن صفوان الذي وضع قاعدته المشهورة: «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع»(١)، وبنىٰ علىٰ ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقًا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية(٢).

ومن ثم وقع الخلاف حوله علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له، وإما لوجوه واعتبارات أخرىٰ، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط.

وهذا هو مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم من الرافضة والزيدية وغيرهم(٣).

القول الثاني: إنه لا يجب علىٰ الله شيء من قبل العقل، ولا يجب علىٰ العباد شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل علىٰ حسن شيء، ولا علىٰ قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقىٰ التحسينَ والتقبيحَ من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعًا.

---

(١) الملل والنحل (١/ ٨٨) ت كيلاني.

انظر: نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ٣٤٦)، والتجسيم عند المسلمين – مذهب الكرامية سهير مختار (ص١٣٦٣).

(٣) انظر المغني لعبد الجبار (جـ٦ – القسم الأول – (ص٢٦-٣٤، ٥٩-٦٠)، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (١/ ٣٦٣)، والبحر الزخار لابن المرتضي (١/ ٥٩)، والعقل عند المعتزلة (ص٩٨-١٠٠)، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (ص١٧٣).

وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم[(١)].

القول الثالث: التفصيل، لأن إطلاق التحسين والتقبيح علىٰ كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، غير صحيح، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحًا كاملًا، فيقسم الأفعال إلىٰ ثلاثة أنواع:

«أحدها: أن يكون الفعل مشتملًا علىٰ مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل علىٰ مصلحة العالم، والظلم يشتمل علىٰ فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون علىٰ أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولًا، وهذا خلاف النص، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥].

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهىٰ عن شيء صار قبيحًا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء يمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ۝١٠٣﴾ [الصافات: ١٠٣] حصل المقصود، ففداه بالذبح وكذلك حديث الأبرص والأقرع والأعمىٰ، فلما أجاب الأعمىٰ قال الملك: «**أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم، فرضي عنك وسخط علىٰ صاحبيك**»[(٢)]، فالحكمة منشؤها من نفس الأمر

---

(١) انظر الإرشاد (ص٢٥٨ وما بعدها)، والمحصل للرازي (ص٢٠٢)، وشرح المواقف (٨/ ١٨١-١٨٢).

(٢) رواه البخاري (٣٤٦٤)، ومسلم (٢٩٦٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

لا من نفس المأمور به.

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع.

والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع.

وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»(١).

وشيخ الإسلام يزيد الأمر تحقيقًا فيبين أن التحسين والتقبيح قسمان:

أحدهما: كون الفعل ملائمًا للفاعل نافعًا له، أو كونه ضارًّا له منافرًا فهذا قد اتفق الجميع علىٰ أنه قد يعلم بالعقل(٢).

الثاني: كونه سببًا للذم والعقاب، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف:

- فالمعتزلة قالوا قبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول.
- والأشاعرة قالوا: لا حسن ولا قبح ولا شر قبل مجيء الرسول، وإنما الحسن ما قيل فيه افعل، والقبيح ما قيل لا تفعل. ولم يجعلوا أحكام الشرع معللة، وهذا يوافق مذهبهم في التعليل.
- جمهور أهل السنة قالوا: الظلم والشرك والكذب والفواحش كل ذلك قبيح قبل مجيء الرسول، لكن العقوبة لا تُستحق إلا بمجيء الرسول(٣).

وقول المصنف: **«وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم**

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٣٤-٤٣٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٩٠، ٣٠٩-٣٠١)، ومنهاج السنة (١/ ٣٦٤) – مكتبة الرياض الحديثة.

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٦٧٧-٦٨٦، ١١/ ٦٧٦-٦٧٧).

بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يُعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها».

الشبهة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي صفات الباري عَزَّوَجَلَّ تسمىٰ بطريقة الأعراض، ذلك أنهم يزعمون أن الصفات إنما هي أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام حادثة، والله منزه عن الحوادث، ومن أجل ذلك كان قول المعتزلة في الله: إنه قديم واحد ليس معه في القدم غيره، فلو قامت به الصفات لكان معه غيره[1] ولكان جسمًا؛ إذ إن ثبوت الصفات يقتضي كثرة وتعددًا في ذاته ويقتضي أنه جسم وذلك خلاف التوحيد.

فهم يزعمون أن توحيد الله وتنزيهه متوقف علىٰ أنه ليس بجسم، وكونه ليس بجسم موقوف علىٰ عدم قيام الأعراض والحوادث به التي هي الصفات والأفعال، ونفي ذلك عندهم موقوف علىٰ ما يدل عليه حدوث الأجسام، والذي دلهم علىٰ حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، والأعراض لا تبقىٰ زمانين فهي حادثة، فإذا لم تخل الأجسام منها لزم حدوثها.

ويزعمون أيضًا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والمركب مفتقر إلىٰ جزئيه وجزآه غيره، وما افتقر إلىٰ غيره لم يكن إلا حادثًا مخلوقًا، فالأجسام متماثلة

(١) بالإضافة إلىٰ زعم المعتزلة أن الصفات لا تقوم إلا بأجسام، فهم أيضًا يزعمون أن في إثبات الصفات قولًا بكثرة وتعدد ذات الله؛ لأنهم يقولون: (إن من أثبت لله صفة أزلية قديمة فقد أثبت إلهين)، كما اعتقدوا أن الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في الألوهية.
انظر الملل للشهرستاني (١/ ٤٤-٤٦)، مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٥)، منهاج السنة (٢/ ١٦٩).

فكل ما صح علىٰ بعضها صح علىٰ جميعها، وقد صح علىٰ بعضها التحليل والتركيب والاجتماع والافتراق فيجب أن يصح علىٰ جميعها[١].

والمعتزلة يقولون إننا بهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفي كون الصانع جسمًا وإمكان المعاد.

وقول المصنف: «**ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع -وهو أصله- فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤوَّل، وإما أن يُفوَّض.**

وهم أيضًا عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة علىٰ وفق قولهم، لما تقدم».

أي أنهم بنوا أصول مسائل الاعتقاد علىٰ عقولهم وفلسفتهم ومنطقهم، ولم يبنوا أصل هذه المسألة علىٰ كتاب أو علىٰ سُنَّة، وإن شئت فانظر في كتبهم، لن تجد لهم دليلًا من الكتاب أو السُنَّة في هذه المسائل، بل إنهم لا يقبلون هذا.

ولذلك هم أسَّسوا ما يسمَّىٰ «**قانون التأويل**»، وقانون التأويل يقول: «**إذا تعارض العقل والنقل فأيهما يقدم؟**» فقالوا بالترتيب المنطقي- قالوا: «**إما أن يُجْمَعَ بين الأمرين**»[٢]، أي نأخذ بالعقل والنقل وهذا لا يمكن؛ لأن العقل مثلًا يقول: لا، والنقل يقول: نعم، فكيف تجمع بين لا ونعم في وقت واحد؟ هل هذا يمكن؟ فقالوا: «**لا يمكن الجمع بين النقيضين أو الجمع بين الضدين**»[٣].

المقصود بـ «النقيضين» أو بـ «الضدين» أن أحدهما يقول: «لا» والثاني يقول: «نعم»، فلئن كان النص يقول للعلوِّ: «نعم»، أو للاستواء «نعم»، فإن عقولهم تقول:

(١) انظر مختصر الصواعق (١/ ٢٥٤).

(٢) انظر كتاب أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص٢٢٠).

(٣) انظر المصدر السابق.

«لا»، فقالوا: «**يستحيل الجمع بين الضدين ويستحيل ترك الأمرين**»[(١)] أي أن نترك العقل والنقل.

وقالوا بعد ذلك: «**إما أن يقدم العقل علىٰ النقل أو يقدم النقل علىٰ العقل**»[(٢)]، فقالوا: «**لو قدمنا النقل علىٰ العقل**»، فعلىٰ حد زعمهم، العقل هو الأصل والنقل فرع، فيقولون: «**تقديم الفرع علىٰ الأصل فيه إبطالٌ للأصل والفرع**».

انظر ترتيبهم! قالوا: «**لو قدمنا النقل علىٰ العقل فإن في ذلك إبطالًا للأصل والفرع**»[(٣)]؛ لأن النقل فرع والعقل أصل.

وقول المصنف: «**وهؤلاء يضلون من وجوه:**

منها ظنهم أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك، بل القرآن بيَّن من الدلائل العقلية التي تُعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب شرعية عقلية».

هذه المسألة هي التي شرحها المصنف في هذه القاعدة، وقد تقدم الكلام عليها ورد دعوىٰ من زعم أن النصوص الشرعية لم تشتمل علىٰ الأدلة العقلية، وأكد المصنف هنا أن النصوص الشرعية اشتملت علىٰ الكثير من الدلائل العقلية التي تُعلم بها المطالب الدينية بما لا يوجد مثله في الطرق التي استخدمها أئمة أهل الكلام، وأن الأدلة الشرعية منها ما هو شامل للأمرين الشرعي والعقلي.

وقول المصنف: «**ومنها ظنهم أن الرسول لا يُعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعًا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة، كما قد بُسط في غير هذا الموضع**».

---

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) انظر كتاب درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٤).

(٣) انظر المصدر السابق.

فهم يجعلون العقل هو الأصل في إثبات وجود الله تعالىٰ، ويجعلون العقل هو الأصل في إثبات نُبُوَّة النبي ﷺ، فبالتالي جعلوا من العقل أصلًا يعتمدون عليه ويرجعون إليه في هذين البابين.

فبعد هذا -علىٰ زعمهم- جاء الشرع وَتَفَرَّعَ عن هذا الأصل -أي عن العقل-؛ فإنه إذا أُثبتت نُبُوَّة النبي أثبت ما جاء به النبي.

فالعقل عندهم هو الأصل، وتفرع عنه إثبات نُبُوَّة النبي، ثم تفرع عنه إثبات ما جاء به النبي، الذي هو الوحي.

فعلىٰ هذا الترتيب عندهم أنه ما دام العقل هو الأصل وما جاء به النبي ﷺ هو الفرع، فلو أنك قدَّمت ما جاء به النبي ﷺ فإنك بذلك أبطلت الأصل.

«**وإبطال الأصل بالفرع فيه إبطالٌ للأصل والفرع**»[1]، هكذا يرتِّبون هذا الترتيب المنطقي الفلسفي.

قال ابن تيمية: «وإذا قال القائل: الرسول ﷺ إنما عرف صدقه بأدلة عقلية، وأنه لا بد له من الأدلة العقلية؛ فهذا صحيح، لكن تلك الأدلة العقلية التي بها يُعرف صدق الرسل هي مما بيَّنه الرسول ﷺ وأرشد إليه القرآن علىٰ أحسن الوجوه وأكملها.

قال الشيخ صالح آل الشيخ: «ونبوة الأنبياء أو رسالة الرسل بم تَحْصُل؟ وكيف يُعْرَفُ صدقهم؟ وما الفرق ما بين النبي والرسول وبين عامة الناس أو من يَدَّعِي أَنَّهُ نبي أو رسول أو من يأتي بالأخبار المغيبة أو يجري علىٰ يديه شيء من الخوارق؟

والجواب عن ذلك: أنَّ المتكلمين في العقائد نظروا في هذا علىٰ جهات من النظر. ونُقَدِّمُ قول غير أهل السنة، ونُبَيِّنُ لكم قول السلف وأهل السنة والجماعة في

---

(١) انظر كتاب أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص٢٢٠).

هذه المسألة العظيمة.

وهي من المسائل التي يقل تقريرها في كتب الاعتقاد مُفَصَّلَة.

فنقول: إنَّ طريقة إثبات نبوة الأنبياء وإرسال الرسل للناس فيه مذاهب:

-المذهب الأول: أنَّ الرسل والأنبياء لديهم استعدادات نفسية راجعة إلىٰ القوىٰ الثلاث والصفات الثلاث، وهي السمع والبصر والقلب، فإنه يكون عنده قوة في سمعه، فيسمع الكلام؛ كلام الملأ الأعلىٰ، وعنده قوة في قلبه، فيكون عنده تخيلات أو يتصور ما هو غير مرئي، وعنده بصر أيضًا قوي يبصر ما لا يبصره غيره.

وهذه طريقة باطلة، وهي طريقة الفلاسفة الذين يجعلون النبوة من جهة الاستعدادات البشرية، لا من جهة أنها وحي وإكرام واصطفاء من الله ﷻ.

- المذهب الثاني: قول من يقول إنَّ النبوة والرسالة طريق إثباتها والدليل عليها هو المعجزات.

وهذا قول المعتزلة والأشاعرة وطوائف من المتكلمين، وتبعهم ابن حزم وجماعة، وجعلوا الفرق ما بين النبي وغيره هو أنَّ النبي يجري علىٰ يديه خوارق العادات.

فمنهم من التزم -وهم المعتزلة وابن حزم- في أنَّه ما دام الفرق هو خوارق العادات وهي المعجزات فإذًا لا يُثْبَتُ خارقٌ لغير نبي.

فأنكروا السحر والكهانة، وأنكروا كرامات الأولياء، وأنكروا ما يجري من الخوارق؛ لأجل أن لا يلتبس هذا بهذا، وجعلوا ذلك مجرد تخييل في كل أحواله.

وأما الأشاعرة فجعلوا المسألة مختلفة، وسيأتي تفصيلها في موضعها إن شاء الله عند كرامات الأولياء.

المذهب الثالث: هو مذهب أهل السنة والجماعة والسلف الصالح فيما قرره

أئمتهم، وهو أنَّ النبوة والرسالة دليلها وبرهانها متنوع، ولا يُحصرُ القول بأنها من جهة المعجزات الحسية التي تُرىٰ أو تجري علىٰ يدي النبي والولي.

فمن الأدلة والبراهين لإثبات النبوة والرسالة:

أولًا: الآيات والبراهين.

ثانيًا: ما يجري من أحوال النبي في خَبَرِهِ وأمره ونهيه وقوله وفعله مما يكون دالًّا علىٰ صدقه بالقطع.

ثالثًا: أنَّ الله عَزَّوَجَلَّ ينصر أنبياءه وأولياءه ويمكِّن لهم، ويخذل مدعي النبوة، ويُبيد أولئك ولا يجعل لهم انتشارًا كبيرًا.

وهذه ثلاثة أصول[(١)].

فالأدلة العقلية التي تستحق أن تسمىٰ أدلة عقلية علىٰ المطالب العالية الإلهية - وهي الإيمان بالرب تعالىٰ، والإيمان بكتبه ورسله، والإيمان باليوم الآخر، والعمل الصالح الذي به يسعد الناس وينجون من العذاب في الدنيا والآخرة- قد دَلَّ عليه القرآن أحسن دلالة وبَيَّنه أحسن بيان، بل ضرب الله في القرآن من كل مثل، وجميع ما يذكره الناس في هذا الباب متكلمهم ومتفلسفهم ما كان فيه حقٌّ فقد جاء القرآن به وبأحسن منه علىٰ أكمل الوجوه، بل ما جاءت به النبوات في التوراة والإنجيل من المطالب الإلهية جاء القرآن بها وما حرفها فكيف بالأمور التي تعرف بمجرد العقل من غير وحي من السماء في هذا الباب، فإن معرفة هذه أيسر، فإذا كان القرآن قد اشتمل علىٰ معاني الكتب فكيف لا يشتمل علىٰ هذه»[(٢)].

وقد جاء الوحي مخاطبًا عقول الناس وألبابهم في إقامة الحجة عليهم فيما

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ، ضمن الموسوعة الشاملة.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٥٢٩).

يلزمهم من أمور الاعتقاد، ومنها عقيدة النبوة، وهذا أمر مجمع عليه بين كل من طالع نصوص الوحي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ: «جميع الطوائف -حتىٰ أئمة الكلام والفلسفة- معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل علىٰ الأدلة الدالة علىٰ معرفة الله وتصديق رسله»(١).

والوحي في مخاطبته لعقول الناس، خاطبهم بأقرب الطرق إلىٰ العقل وأسهلها؛ حيث يَفهم حججه العامي قبل العالم، ويزداد الذكي والعالم يقينًا كلما ازداد مطالعة وتدبرًا لها.

قال ابن القيم: «والله سبحانه حاج عباده علىٰ ألسن رسله وأنبيائه، فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلىٰ العقل، وأسهلها تناولًا، وأقلها تكلفًا وأعظمها غناء ونفعًا، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه سبحانه العقلية التي بينها في كتابه، جمعت بين كونها عقلية سمعية ظاهرة، واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاند والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ ولعموم الخلق أنفع.

وإذا تتبع المتتبع ما في كتاب الله مما حاج به عباده في إقامة التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات الرسالة والنبوة، وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيئته، وتفرده بالملك والتدبير، وأنه لا يستحق العبادة سواه: وجد الأمر في ذلك علىٰ ما ذكرناه، من تصرف المخاطبة منه سبحانه في ذلك علىٰ أجلِّ وجوه الحجاج، وأسبقها إلىٰ القلوب، وأعظمها ملاءمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ وأبينه وأعذبه وأحسنه وأرشقه

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٥٣).

وأدله على المراد»[(١)].

فلذا على المسلم وغير المسلم -إذا أراد أدلة عقلية على صحة النبوة- أن يطالع نصوص الوحي ويتدبرها؛ فلن يجد أدلة أقوى مما أرشد إليه الوحي.

ثانيًا: عند تدبر أدلة الوحي على عقيدة النبوة؛ نراها ترجع إلى أمرين:

الأمر الأول: شخصية النبي ﷺ.

والأمر الثاني: ماجاء به.

ويجمعهما قول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَـٰرِهُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [المؤمنون: ٦٨ - ٧٠].

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «وقال في إثبات نبوة رسوله باعتبار التأمل لأحواله وتأمل دعوته وما جاء به: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ الآيات.

فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول، وتأمل حال القائل، فإن كون القول للشيء كذبًا وزورًا، يعلم من نفس القول تارة، وتناقضه واضطرابه، وظهور شواهد الكذب عليه، فالكذب باد على صفحاته، وباد على ظاهره وباطنه، ويُعرف من حال القائل تارة، فإن المعروف بالكذب والفجور والمكر والخداع، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يتأتى منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق، المبرأ من كل فاحشة وغدر، وكذب وفجور، بل قلب هذا وقصده وقوله وعمله يشبه بعضه بعضًا، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده، يشبه بعضه بعضًا.

فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله، وحينئذ تتبين لهم

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٠).

حقيقة الأمر وأن ما جاء به في أعلىٰ مراتب الصدق»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ: «بيَّن سبحانه من حاله، ما يعلمه العامة والخاصة، وهو معلوم لجميع قومه الذين شاهدوه، متواتر عند من غاب عنه، وبلغته أخباره من جميع الناس: أنه كان أميًّا لا يقرأ كتابًا، ولا يحفظ كتابًا من الكتب، لا المنزلة ولا غيرها، ولا يقرأ شيئا مكتوبًا، لا كتابًا منزلًا ولا غيره، ولا يكتب بيمينه كتابًا، ولا ينسخ شيئًا من كتب الناس المنزلة ولا غيرها.

ومعلوم أن من يعلم من غيره: إما أن يأخذ تلقينًا وحفظًا، وإما أن يأخذ من كتابه، وهو لم يكن يقرأ شيئًا من الكتب من حفظه، ولا يقرأ مكتوبًا، والذي يأخذ من كتاب غيره، إما أن يقرأه، وإما أن ينسخه، وهو لم يكن يقرأ ولا ينسخ»[(٢)].

وقال الله تعالىٰ: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ③﴾ [يوسف: ٣].

وقال الله تعالىٰ مقيمًا الحجة علىٰ أهل الكفر من قريش: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ⑯﴾ [يونس: ١٦].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالىٰ: «في هذه الآية الكريمة حجة واضحة علىٰ كفار مكة؛ لأن النبي ﷺ لم يُبعث إليهم رسولًا حتىٰ لبث فيهم عمرًا من الزمن، وقدر ذلك أربعون سنة، فعرفوا صدقه، وأمانته، وعدله، وأنه بعيد كل البعد من أن يكون كاذبًا علىٰ الله تعالىٰ، وكانوا في الجاهلية يسمونه الأمين، وقد ألقمهم الله حجرًا بهذه الحجة في موضع آخر، وهو قوله: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٩ - ٤٧٠).

(٢) الجواب الصحيح (٥/ ٣٣٨ - ٣٣٩).

مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾، ولذا لما سأل هرقل ملك الروم أبا سفيان، ومن معه عن صفاته ﷺ، «**قال هرقل لأبي سفيان: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قال أبو سفيان: فقلت: لا**»[(١)]، وكان أبو سفيان في ذلك الوقت زعيم الكفار، ورأس المشركين ومع ذلك اعترف بالحق، والحق ما شهدت به الأعداء، «**فقال له هرقل: فقد أعرف أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ثم يذهب فيكذب على الله**»[(٢)]. اهـ.

ولذلك وبخهم الله تعالىٰ بقوله هنا: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾»[(٣)].

وقال ابن القيم رحمه الله تعالىٰ: «الحجة الثانية: أني قد لبثت فيكم عمري إلىٰ حين أتيتكم به، وأنتم تشاهدوني وتعرفون حالي، وتصحبوني حضرًا وسفرًا، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتتحققون سيرتي، هل كانت سيرة من هو من أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟! فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر ربه وخالفه بالكذب والفرية عليه وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق.

هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أقرأ كتابًا ولا أخطه بيميني، ولا صاحبت من أتعلم منه؛ بل صحبتكم أنتم في أسفاركم لمن تتعلمون منه وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشارككم فيه بوجه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين وعلم ما كان وما سيكون علىٰ التفصيل.

فأي برهان أوضح من هذا؟!»[(٤)].

الأمر الثاني: تأمل ما جاء به النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٧).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٧).

(٣) أضواء البيان (٢/ ٥٦٣ – ٥٦٤).

(٤) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٧١).

فما جاء به النبي ﷺ من أخبار الغيب الماضية والمستقبلة تقطع بأن هذه الأخبار قد نُبِّئَ بها من خالق هذا الكون ﷻ، العالم بما كان وما سيكون.

كما قال الله تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [آل عمران: ٤٤].

وقال تعالىٰ: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَاصْبِرْ ۖ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [هود: ٤٩].

وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يوسف: ١٠٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ: «كان يخبرهم بالأمور الماضية خبرًا مفصلًا، لا يعلمه أحد إلا أن يكون نبيًّا، أو من أخبره نبي، وقومه يعلمون أنه لم يخبره بذلك أحد من البشر، وهذا مما قامت به الحجة عليهم، وهم مع قوة عداوتهم له وحرصهم علىٰ ما يطعنون به عليه، لم يمكنهم أن يطعنوا طعنًا يقبل منهم، وكان علم سائر الأمم بأن قومه المعادين له، المجتهدين في الطعن عليه، لم يمكنهم أن يقولوا: إن هذه الغيوب علمها إياه بشر.

فوجب علىٰ جميع الخلق: أن هذا لم يعلمه إياه بشر؛ ولهذا قال تعالىٰ: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ﴾ [هود: ٤٩]

فأخبر أنه لم يكن يعلم ذلك هو ولا قومه، وقومه تقر بذلك»(١).

وكان ﷺ يبلغ بما سيقع في المستقبل، فيقع كما نَبَّأَ به.

كقوله تعالىٰ: ﴿الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ﴾ [الروم: ٢-٣-٤].

(١) الجواب الصحيح (١/ ٤٠٣).

وإخبار الوحي بمثل هذا كثير فمنه ما وقع، ومنه ما هو واقع ومستمر، يدل دلالة قاطعة لكل عاقل: أن ما جاء به النبي ﷺ هو وحي من خالق هذا الكون العالم به؛ وبهذا ألزم الله عقول الناس.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥ قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ۝٦﴾ [الفرقان: ٥-٦].

والتشريعات التي جاء بها النبي ﷺ قاطعة بصدق نبوته، فقد أتىٰ بنظام تشريعي وأخلاقي وتربوي متكامل لا تنافر فيه، وفي الوقت نفسه قابل للتطبيق وموافق لفطر الناس، وواقع الناس، أفرادًا ومجتمعات، علىٰ مر التاريخ: شاهد علىٰ ذلك؛ فكلما طُبِّقت هذه التشريعات والآداب في الواقع؛ صلح الناس وسعدوا، وكلما ابتعدوا عنها؛ فسدوا وشقوا، وهذا كله يُظهر صدق قول الله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ۝٨٢﴾ [النساء: ٨٢].

وفي المقابل: ما زال أهل الذكاء من الناس يبحثون ويفتشون عن منهج تشريعي وأخلاقي يصلح الناس، يبدأ السابق، ويبني علىٰ نتائجه اللاحق، والجهود متظافرة في جميع التخصصات -كما نرىٰ في هذا الزمن- للوصول إلىٰ هذا الهدف، لكنهم عاجزون عن ذلك، لا يرقِّعون جانبًا إلا وظهر الخرق في جانب آخر، وهذا الواقع يقضي أن ما جاء به النبي ﷺ، ليس مصدره بشريًّا؛ وإنما نُبئ به من خالق هذا الخلق العالم به وبما يصلحه.

قال الله تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤]»[(١)].

---

(١) المصدر: موقع الإسلام سؤال وجواب.

وللفائدة في مثل هذا الموضوع يُنصح بمطالعة كتاب: النبأ العظيم للشيخ محمد بن عبد الله دراز =

وقول المصنف: «**ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة**».

ولمناقشة أصل المتكلمين القاضي بتقديم العقل علىٰ النقل عند التعارض يقال:

هذا القانون مبني علىٰ ثلاث مقدمات:

١- ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

٢- انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة المذكورة.

٣- بطلان الأقسام الثلاثة ليتعيَّن ثبوت القسم الرابع، أي تقديم العقل.

وهذه المقدمات كلها متهافتة لا تقوم علىٰ أساس من الشرع، ولا من العقل السليم، وإثبات تهافتها من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا التقسيم باطلٌ من أصله، والتقسيم الصحيح أن يُقال: إذا تعارض دليلان سمعيَّان أو دليلان عقليان، أو دليلان سمعي وعقلي، فلا يخلو الأمر إما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنِّيَّين، وإما أن يكون أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا، وعلىٰ هذا الأساس يجري الحكم لأحدهما أو عليه، فيُقال: أما القطعيان فلا يمكن تعارضهما؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعًا، فلو تعارضا؛ لزم الجمع بين النقيضين، وإن كان أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا؛ تعيَّن تقديم القطعي سواء كان عقليًّا أو سمعيًّا؛ نظرًا لقطعيَّة دلالته لا بكونه عقليًّا أو سمعيًّا، وإن كانا ظنِّيَّين صرنا إلىٰ الترجيح، ووجب تقديم الراجح سمعيًّا كان أو عقليًّا، وعلىٰ هذا فقولهم: إذا تعارض العقل والنقل. فإما أن يريدوا القطعيَّين؛ فلا نسلم إمكان التعارض بينهما، وإما أن يريدوا به الظنيين؛ فالتقديم للراجح، وإما أن يريدوا ما يكون أحدهما قطعيًّا

= رحمه الله تعالىٰ.

وكتاب الأدلة العقلية النقلية علىٰ أصول الاعتقاد للشيخ سعود بن عبد العزيز العريفي.

وكتاب براهين النبوة للدكتور سامي عامري.

والآخر ظنيًّا؛ فالقطعي هو المقدَّم، فإن قُدِّر أن العقلي هو القطعي؛ كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي، فعُلم بهذا أن تقديم العقلي مطلقًا خطأ فادح، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقليًّا خطأ، وأن جعل سبب التأخير والاطراح كون النقلي نقليًّا خطأ. وهذا الوجه يقضي علىٰ مقدمتهم الثانية والثالثة.

الوجه الثاني: قولهم: «العقل أصل النقل» ممنوع؛ فإنما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفًا علىٰ علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفس الأمر، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه، كما أن الرسول ﷺ حق، وإن كذبه من كذبه، ووجود الرب تعالىٰ وثبوت أسمائه وصفاته حق، وإن جهله من جهله أو جحده من جحده، وعلىٰ هذا فليس القدح في العقل قدحًا في الحقائق الثابتة بالسمع. وهذا واضحٌ إن شاء الله.

الوجه الثالث: أن العقل الصريح السليم لا يعارض النقل الصحيح، إذا كان الدليل السمعي ثابتًا في نفسه، ظاهر الدلالة بنفسه علىٰ المراد؛ لم يكن ما عارضه من العقليات إلا خيالات فاسدة، وأوهامًا كاسدة، ومقدمات كاذبة، إذا تأملها العاقل حق التأمل وجدها مخالفةً لصريح المعقول، وهذا ثابتٌ في كل دليلٍ عقلي خالف دليلًا سمعيًّا صحيح الدلالة، وعليه إذا عارض هذا المسمىٰ «دليلًا عقليًّا» السمعَ وجب اطراحه لفساده وبطلانه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من أسباب ضلال كثير من الناس أنهم ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول ﷺ، وليس الأمر كذلك بل كل ما عُلم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدقه» اهـ.

وقال ابن القيِّم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن ما عُلم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، ولا يأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء

فيه من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها» اهـ.

وقد يقال: إن المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهم بظاهر اللفظ، وليست ثابتة بين العقل وبين ما أخبر به الرسول ﷺ.

والجواب: أن هذا الكلام يغير صورة المسألة، فتصير هكذا: إذا تعارض الدليل العقلي وما ليس بدليل صحيح؛ وجب تقديم العقلي، وهذا كلام لا فائدة فيه، ولا حاصل له، وكل عاقلٍ يعلم أن الدليل لا يُترك لما ليس بدليل، وكلام المبلغ الأمين يستحيل أن يكون ظاهرًا في غير المراد ويتركه من غير بيان، فإن أمانة التبليغ تنافي ذلك.

الوجه الرابع: أنه لو قُدر وقوع تعارض الشرع والعقل؛ لوجب تقديم الشرع لا العقل، وذلك لأمور:

١- أن العقل قد صدَّق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلومٌ أن الشرع لم يصدِّق العقل في كل ما أقرَّه أو أخبر به.

٢- أن العقل دلَّ علىٰ صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر، وعلىٰ وجوب طاعته فيما أمر.

٣- أن العقل يغلط كما يغلط الحس، بل أكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوىٰ الأحكام ويعتريه الغلط؛ فما ظنُّك بالعقل؟

٤- أن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصًا فيما يتعلَّق بالله وصفاته وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يُقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيِّم: «إذا تعارض العقل والنقل؛ وجب تقديم النَّقل لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، وإبطالهما معًا إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلَّ علىٰ صحَّة السَّمع ووجوب قبول

ما أخبر الرسول، فلو أبطلنا النَّقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته لم يصح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدَّليل».

الوجه الخامس: أن العقل مع الوحي كما العامِّي مع المفتي، بل ودون ذلك بمراتب كثيرة، فإن المقلد يمكن أن يصير عالمـًا، ولا يمكن للمفتي أن يصير نبيًّا ورسولًا يوحىٰ إليه.

فلو دلَّ مقلد مقلدًا آخر علىٰ مفتٍ عالم فأفتاه، ثم اختلف المفتي والدَّال؛ فإن الواجب المحتم علىٰ المستفتي قبول قول المفتي دون المقلِّد الذي دلَّ عليه وعرَّفه به، فلو قال له الدالُّ: الصواب معي دون المفتي؛ لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ، فإذا قدَّمت قوله علىٰ قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفتٍ، فيلزم القدح في فرعه، لقال له المستفتي: أنت لمـَّا شهدت بأنه مفتٍ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك وموافقتي لك في هذا العالم المعين -وهو كونه مفتيًا- لا يستلزم موافقتك في كل مسألة؛ لأن إصابتك الحق في إدراك أنه مفتٍ لا يستلزم إصابتك الحق في كل شيء، بل يجب عليك تقليده كما يجب عليَّ بشهادتك أنت، هذا مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله ولا يجوز عليه الخطأ.

وهذا من أحسن الأمثلة المضروبة للنقل مع العقل، ويقضي علىٰ أصلهم الذي يقرر أن العقل أصل، والشرع فرع فيجب تقديم العقل.

الوجه السادس: أن تقديم العقل علىٰ الشرع يتضمَّن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلىٰ الوحي أقل من خردلة إذا قورنت بجبل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحًا في شهادة العقل، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، قال العلامة ابن الوزير اليماني: «فإن قيل: تقديم العقل علىٰ السمع أولىٰ عند التعارض؛ لأن السمع علم بالعقل فهو أصل، ولو

بطل العقل بطل السمع والعقل معًا، وهذه من قواعد المتكلمين، قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع فتعارضها تقدير محال، فإنه لو بطل السمع أيضًا بعد أن دلَّ العقل علىٰ صحته لبطلا أيضًا معًا، لأن العقل قد كان حكم بصحة السمع وأنه لا يبطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية»[(١)].

الوجه السابع: أن الحكم للعقل بالتقديم المطلق ممتنع متناقض؛ لأن كون الشيء معلومًا بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية، فإن زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه عمرو، كما أن الإنسان قد يعقل شيئًا ما في وقت، ويجهله في وقت آخر، فأكثر العقلاء -مثلًا- يعلمون أن كون العالم عالمًا بلا علم وحيًّا بلا حياة، ومريدًا بلا إرادة، وسميعًا بصيرًا بلا سمع ولا بصر، محال بضرورة العقل، بينما يقول بعض المتكلمين: إن ذلك هو الواجب في حق الله تعالىٰ مستدلين علىٰ ذلك بالعقل، وبهذا تعلم أن الرد إلىٰ العقول عند النزاع لا يزيد المختلفين إلا اختلافًا واضطرابًا، وشكًّا وارتيابًا، وعلىٰ هذا لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النِّزاع والاختلاف إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجميع إلىٰ حكمه، وإلا فكل واحد من أرباب المعقولات يقول: عقلي بالثقة به أولىٰ من عقل من ينازعني.

وقول المصنف: **«ومنها ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل، ويكونون غالطين في ذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات، وقد بُسط الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع»**.

العقل مع الوحي كما العامِّي مع المفتي، بل ودون ذلك بمراتب كثيرة، فإن

---

(١) إيثار الحق (ص١١٧ إلىٰ ١١٩). وأشار إلىٰ أن ممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي.

المقلد يمكن أن يصير عالمـًا، ولا يمكن للمفتي أن يصير نبيًّا ورسولًا يوحىٰ إليه.

فلو دلَّ مقلد مقلدًا آخر علىٰ مفتٍ عالم فأفتاه، ثم اختلف المفتي والدَّال؛ فإن الواجب المحتم علىٰ المستفتي قبول قول المفتي دون المقلِّد الذي دلَّ عليه وعرَّفه به، فلو قال له الدالُّ: الصواب معي دون المفتي؛ لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ، فإذا قدَّمت قوله علىٰ قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفتٍ، فيلزم القدح في فرعه، لقال له المستفتي: أنت لـمَّا شهدت بأنه مفتٍ، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، وموافقتي لك في هذا العالم المعين -وهو كونه مفتيًا- لا يستلزم موافقتك في كل مسألة؛ لأن إصابتك الحق في إدراك أنه مفتٍ لا يستلزم إصابتك الحق في كل شيء، بل يجب عليك تقليده كما يجب عليَّ بشهادتك أنت، هذا مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول معصوم في خبره عن الله ولا يجوز عليه الخطأ.

وهذا من أحسن الأمثلة المضروبة للنقل مع العقل، ويقضي علىٰ أصلهم الذي يقرر أن العقل أصل، والشرع فرع فيجب تقديم العقل.

فلو قدر وقوع تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع لا العقل، وذلك لأمور:

١- أن العقل قد صدَّق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، ومعلومٌ أن الشرع لم يصدِّق العقل في كل ما أقرَّه أو أخبر به.

٢- أن العقل دلَّ علىٰ صدق رسول الله ﷺ فيما أخبر، وعلىٰ وجوب طاعته فيما أمر.

٣- أن العقل يغلط كما يغلط الحس، بل أكثر، فإذا كان حكم الحس من أقوىٰ الأحكام ويعتريه الغلط؛ فما ظنُّك بالعقل؟

٤- أن العقل له حدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، خصوصًا فيما

يتعلَّق بالله وصفاته وما أخبر به من أمور الغيب، وأما الشرع فلا يُقارن بالعقل في هذا المجال، بل ولا في غيره، قال ابن القيِّم: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النَّقل، لأن الجمع بين المدلولين، جمع بين النقيضين، وإبطالهما معًا إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلَّ علىٰ صحَّة السَّمع ووجوب قبول ما أخبر الرسول فلو أبطلنا النَّقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته لم يصح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدَّليل».

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلو قيل بتقديم العقل علىٰ الشرع وليست العقول شيئًا واحدًا بيِّنًا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب؛ لوجب أن يحال الناس علىٰ شيء لا سبيل إلىٰ ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول صادق، وهذه صفة لازمة لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلىٰ الكتاب والسنة كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [سور النساء: ٥٩]، فأمر الله تعالىٰ المؤمنين عند التنازع بالرد إلىٰ الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب، إذ لو ردوا إلىٰ غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافًا واضطرابًا وشكًّا وارتيابًا» اهـ.

وممَّا يؤكِّد عدم انضباط نتائج العقول -خاصة في البحوث المتعلقة بأسماء الله تعالىٰ وصفاته-: ذلك التعارض العجيب الذي نجده عند أهل المدرسة الواحدة من مدارس الكلام، انظر إلىٰ قول الرازي -وهو ينتقض الغزالي-: «من الأصحاب من قال: السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالىٰ كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالىٰ، وهو محال، وهذا ضعيف، لأن

لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسَن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالىٰ موصوفًا به لزم أن يكون الواحد أكمل من الله تعالىٰ» (١) اهـ.

وبهذا تتبيَّن خطورة الاعتماد علىٰ العقل المجرد في إثبات الصفات، حيث يفتح بابًا للإلزامات واسعًا، بينما الواقف مع النص لا يمكن إلزامه بشيء من ذلك ولله الحمد والمنَّة»[١].

قال ابن القيم: «والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه علىٰ السمع عند تعارضهما، إنما أُتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضىٰ السمع، فظنوا ما ليس بمعقول معقولًا، وهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك، أو من جهلهم بالسمع إما لنسبتهم إلىٰ الرسول ما لم يُرده بقوله، وإما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول وبين ما تدرك استحالته بالعقول، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل:

أحدها: كون القضية ليست من قضايا العقول.

الثاني: كون ذلك السمع ليس من السمع الصحيح المقبول.

الثالث: عدم فهم مراد المتكلم به.

الرابع: عدم التمييز بين ما يحيله العقل وما لا يدركه»[٢].

والأدلة علىٰ بطلان هذا القانون كثيرة، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه المميز الذي صنفه من أجل نسف هذا القانون، كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، ومن بعده تلميذه ابن القيم الذي اعتمد علىٰ شيخه واختصر ونقح وزاد في كتابه

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٦٨٨)، وانظر الصواعق (ص٤٥٩).
(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٥٩).

«الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة»، ومن هذه الردود:

أولًا: الدينُ كاملٌ؛ فلا حاجة إلىٰ عقل أو غيره لإتمامه، فإنه ما انتقل النبي ﷺ إلىٰ الرفيق الأعلىٰ إلا وبلَّغ الرسالة، وأدَّىٰ الأمانة، وأكمل الله به الدين، وأتمَّ به النعمة، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣].

قال ابن القيم: «إن الله تعالىٰ قد تمم الدين بنبيه ﷺ وكمَّله به، ولم يحوجه هو ولا أمته إلىٰ عقل ولا نقل سواه ولا رأي ولا منام ولا كشف.

قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]، وأنكر علىٰ من لم يكتف بالوحي، فقال: ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٥١﴾ [العنكبوت: ٥١]، ذكر هذا جوابًا لطلبهم آية تدل علىٰ صدقه، فأخبر أنه يكفيهم من كل آية، فلو كان ما تضمنه من الإخبار عنه وعن صفاته وأفعاله واليوم الآخر يناقض العقل؛ لم يكن دليلًا علىٰ صدقه، فضلًا عن أن يكون كافيًا»[1].

ثانيًا: لم يكن من طريقة السلف الصالح من الصحابة وأتباعهم تقديم معقولهم علىٰ النصوص، مع أنهم أكمل الناس عقلًا وعلمًا وفقهًا، بل كانوا يعلنون النكير علىٰ من يقابل النصوص برأيه وعقله.

قال ابن القيم: «إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ويوردون استشكالاتهم علىٰ النبي ﷺ فيجيبهم عنها، وكانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص، ويوردون التي يوهم ظاهرها التعارض، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولًا يعارض النص البتة، ولا عرف فيهم أحد -وهم أكمل الأمة عقولًا- عارض نصًّا

---

(١) الصواعق المرسلة (١١٦).

بعقل، وإنما حكىٰ الله تعالىٰ ذلك عن الكفار...

وقد كان السلف يشتد عليهم معارضة النصوص بآراء الرجال، ولا يقرون علىٰ ذلك، وكان ابن عباس يحتج في متعة الحج بسنة رسول الله ﷺ وأمره لأصحابه بها، فيقولون له: إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتمتعا، فلما أكثروا عليه قال: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولون: قال أبو بكر وعمر».

فرحم الله ابن عباس، كيف لو رأىٰ قومًا يعارضون قول رسول الله ﷺ بقول أرسطو وأفلاطون وابن سينا والفارابي وجهم بن صفوان وبشر المريسي وأبي الهذيل العلاف وأضرابهم؟»[1].

ثالثًا: إن تقديم العقل علىٰ النقل هو نسفٌ للعقل والنقل معًا، فلا حجة بشيء بعد ذلك.

قال ابن القيم: «وحينئذ فهذا وجه تاسع مستقل بكسر هذا الطاغوت، وهو أن تقديم العقل علىٰ الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد الشرع والوحي بأنه أعلم منه، وأنه لا نسبة له إليه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلىٰ الوحي أقل من خردلة بالإضافة إلىٰ جبل، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحًا في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل علىٰ الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع، وهذا ظاهر لا خفاء به»[2].

رابعًا: تقديم العقل علىٰ النقل أمر لا ينضبط ولا نهاية له؛ لأن لكل فرد وجماعة وملة عقلها الذي تعظمه، وهم مختلفون وفي أمر مريج.

---

(١) الصواعق المرسلة (١٦٩).

(٢) الصواعق المرسلة (١١٣).

قال شيخ الإسلام: «وهو أن يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله علىٰ النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كل منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضروة العقل أو بنظره نقيضه»[(١)].

وقال ابن القيم: «إن المعقولات ليس لها ضابط، ولا هي محصورة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصمون إليها ويختصون بها، فللفرس عقليات، وللهند عقليات، وللمجوس عقليات، وللصائبة عقليات، وكل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين علىٰ العقليات، بل فيها من الاختلاف ما هو معروف عند المعتنين به، ونحن نعفيكم من هذه المعقولات واضطرابها ونحاكمكم إلىٰ المعقولات التي في هذه الأمة، فإنه ما من مدة من المدد إلا وقد ابتُدعت فيها بدع يزعم أربابها أن العقل دل عليها»[(٢)].

خامسًا: تقديم العقل علىٰ النقل هو اتباع للمتشابهات المجملات وترك المحكمات.

قال شيخ الإسلام: «أن يقال: الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات: من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك، إنما يبنون أمرهم في ذلك علي أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظًا ومعنىٰ يوجب تناولها لحق وباطل، فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل ونصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٥٦-١٥٨).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (ص١٧٤).

وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع، فإن البدعة لو كانت باطلًا محضًا لظهرت وبانت، وما قُبلت، ولو كانت حقًّا محضًا، لا شوب فيه، لكانت موافقة للسنة، فإن السنة لا تناقض حقًّا محضًا لا باطل فيه، ولكن البدعة تشتمل علىٰ حق وباطل، وقد بسطنا الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع»(١).

سادسًا: وهذا القانون لا يتأتىٰ علىٰ طريقة المؤمنين المصدقين من أتباع المرسلين، بل هو سائر في سبيل أعداء الدين، من الشياطين وأتباعهم من الفلاسفة والكافرين المكذبين.

قال ابن القيم: «إن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتىٰ علىٰ قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقًّا، ولا علىٰ أصول أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة، ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء، وإنما تتأتىٰ هذه المعارضة ممن يقر بالنبوة علىٰ قواعد الفلسفة ويجريها علىٰ أوضاعهم»(٢).

وقال شيخ الإسلام: «أنْ يقال: معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذبين للرسل، بل هو جماع كل كفر، كما قال الشهرستاني في أول كتابه المعروف بالملل والنحل ما معناه: أصل كل شر هو من معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوىٰ علىٰ الشرع.

وهو كما قال، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، وبين أن المتبعين لما أنزل هم أهل الهدىٰ والفلاح، والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال...

قال تعالىٰ: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤]، ومن المعلوم أن كل من عارض القرآن، وجادل في ذلك بعقله ورأيه، فهو داخل في ذلك، وإن لم يزعم

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة (ص١٤٥).

تقديم كلامه علىٰ كلام الله ورسوله، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك في كلام الله، فقد دخل في ذلك، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدم علىٰ نصوص الكتاب والسنة»[(١)].

سابعًا: القول بتقديم العقل علىٰ النقل يؤدي إلىٰ عدم الاستدلال بالوحي علىٰ شيء من المسائل العلمية مما يؤدي إلىٰ عدم التصديق بالوحي فالكفر بالله ورسوله والعياذ بالله.

قال شيخ الإسلام: «وهو أن يقال: حقيقة قول هؤلاء الذين يجوزون أن تعارض النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال، وأن لا يحتج بالقرآن والحديث علىٰ شيء من المسائل العلمية، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبار يعارضها صريح العقل، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يُطابق مدلول العقل، ولا لمعاني تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل، فالإنسان لا يخلو من حالين، وذلك لأن الإنسان إذا سمع خطاب الله ورسوله الذي يخبر فيه عن الغيب: فإما أن يُقدر أن له رأيًا مخالفًا للنص، أو ليس له رأي يخالفه، فإن كان عنده مما يسميه معقولًا ما يناقض خبر الله ورسوله، وكان معقوله هو المقدم، قدم معقوله وألغىٰ خبر الله ورسوله، وكان حينئذ كل من اقتضىٰ عقله مناقضة خبر من أخبار الله ورسوله قدم عقله علىٰ خبر الله ورسوله، ولم يكن مستدلًا بما أخبر الله به ورسوله علىٰ ثبوت مخبره، بل ولم يستفد من خبر الله ورسوله فائدة علمية، بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعاني التي لا يدل عليها الخطاب إلا دلالة بعيدة ليصرف إليها اللفظ»[(٢)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٠٤-٢٠٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٢).

ثامنًا: القول بتقديم العقل علىٰ النقل يَؤول بصاحبه إما إلىٰ التفويض أو التعطيل.

قال شيخ الإسلام: «أن يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض، فأما الذي ينتهون إلىٰ أن يقولوا: الأنبياء أوهموا وخيلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر، فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة»[(١)].

وقال ابن القيم: «إنَّ غاية ما ينتهي إليه من ادعىٰ معارضة العقل للوحي أحد أمور أربعة لا بد له منها:

- إما تكذيبها وجحدها.

- وإما اعتقاد أن الرسل خاطبوا الخلق بها خطابًا جمهوريًا لا حقيقة له، وإنما أرادوا منهم التخييل وضرب الأمثال.

- وإما اعتقاد أن المراد تأويلها وصرفها عن حقائقها وما تدل عليه إلىٰ المجازات والاستعارات.

- وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها واعتقاد أنه لا يعلم ما أريد بها إلا الله.

فهذه أربعة مقامات، وقد ذهب إلىٰ كل مقام منها طوائف من بني آدم»[(٢)].

ثم فَصَّل ابن القيم في هذه المقامات وأصحابها.



(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠١-٢٠٢).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٧-٩٢٥).

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمقصود هنا أن من صفات الله تعالىٰ ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلىٰ ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾.

وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات علىٰ أنه يعلم بالعقل -عند المحققين- أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم.

بل وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل».

الشــرح

قول المصنف: «والمقصود هنا أن من صفات الله تعالىٰ ما قد يعلم بالعقل، كما يعلم أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي، كما أرشد إلىٰ ذلك قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]».

استدل المصنف بقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]، فأثبت الله خلقه للخلق، وهذا يرشدنا إلىٰ اتصافه بالعلم والقدرة والحياة، فإنه لا يخلق إلا قادر علىٰ الخلق عالم بما يستحقه، ولا يكون ذلك إلا من حي[(١)].

وهذه تسمىٰ دلالة الالتزام، واللازم هنا عقلي؛ للتلازم بين الخلق والعلم، فالعلم من لوازم الخلق وإلا كيف يخلق من لا يعلم؟

فالدلالة المعنوية العقلية هي أمر خاص بالعقل والفكر الصحيح؛ لأن اللفظ بمجرده لا يدل عليها، وإنما ينظر العبد ويتأمل في المعاني اللازمة لذلك اللفظ الذي

---

(١) التوضيحات الأثرية علىٰ متن التدمرية (ص٢٦٦).

لا يتم معناها بدونه وما يشترط له من الشروط، وهذا يجري في جميع الأسماء الحسنىٰ، كل واحد منها يدل علىٰ الذات وحدها أو علىٰ الصفة وحدها دلالة تضمن، ويدل علىٰ الصفة الأخرىٰ اللازمة لتلك المعاني دلالة التزام، مثال ذلك: «الرحمن» يدل علىٰ الذات وحدها وعلىٰ الرحمة وحدها دلالة تضمن، وعلىٰ الأمرين دلالة مطابقة، ويدل علىٰ الحياة الكاملة والعلم المحيط والقدرة التامة ونحوها دلالة التزام؛ لأنه لا توجد الرحمة من دون حياة الراحم، وقدرته الموصِّلة لرحمته للمرحوم وعلمه به وبحاجته.

وكذلك استلزام «الملك» جميع صفات المُلْك الكامل، واستلزام «الرب» لصفات الربوبية، و«الله» لصفات الألوهية، وهي صفات كمال كلها، وكثير من أسمائه الحسنىٰ يستلزم عدة أوصاف، كالكبير والعظيم والمجيد والحميد والصمد، فهذه قاعدة نافعةٌ.

قال ابن القيم: «إن الاسم من أسمائه تبارك وتعالىٰ كما يدل علىٰ الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم.

فيدل علىٰ الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك علىٰ الذات المجردة علىٰ الصفة.

ويدل علىٰ الصفة الأخرىٰ باللزوم.

الأمثلة:

أ- «الخالق»:

ويدل علىٰ ذات الله وعلىٰ صفة الخلق، بالمطابقة يدل علىٰ الذات وحدها، وعلىٰ صفة الخلق وحدها بالتضمن، ويدل علىٰ صفتي العلم والقدرة بالالتزا، م كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢]؛ ذلك لأن العلم والقدرة لازمان

للخلق.

مثال آخر: «السميع»:

يدل علىٰ ذات الرب وسمعه بالمطابقة.

وعلىٰ الذات وحدها وعلىٰ السمع وحده بالتضمن.

ويدل علىٰ اسم الحي وصفة الحياة بالالتزام.

وكذلك سائر أسمائه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فأسماؤه كلها متفقة في الدلالة علىٰ نفسه المقدسة، ثم كل اسم يدل علىٰ معنىٰ من صفاته ليس هو المعنىٰ الذي دل عليه الاسم الآخر، فالعزيز يدل علىٰ نفسه مع عزته، والخالق يدل علىٰ نفسه مع خلقه، والرحيم يدل علىٰ نفسه مع رحمتها، ونفسه تستلزم جميع صفاته، فصار كل اسم يدل علىٰ ذاته والصفة المختصة به بطريق المطابقة، وعلىٰ أحدهما بطريق التضمن، وعلىٰ الصفة الأخرىٰ بطريق اللزوم»[(١)].

وقول المصنف: «وقد اتفق النُّظَّار من مثبتة الصفات علىٰ أنه يعلم بالعقل -عند المحققين- أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم.

بل وكذلك الحب والرضا والغضب يمكن إثباته بالعقل».

مقصود المصنف بالنظار من مثبتة الصفات هم الصفاتية، ويدخل في ذلك الكُلَّابِيَّة والأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم، فهؤلاء يتفقون مع أهل السنة بأن من الصفات ما يمكن إثباته بالعقل.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٨٥).

وتنقسم الصفات من حيث أدلة ثبوتها إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الصفات الشرعية العقلية:

وضابطها: هي التي يشترك في إثباتها: الدليل الشرعي السَّمعي، والدليل العقلي، والفطرة السليمة.

وهي أكثر صفات الرب تعالىٰ، بل أغلب الصفات الثُّبوتية يشترك فيها الدَّليلان السَّمعي والعقلي[(١)]، وإن كان الأصل في ثبوتها الدليل الشرعي.

ومنها: (العلم، السَّمع، البصر، العلو، القدرة، الإرادة، الخلق، الحياة).

وسميت «شرعية عقلية».

فشرعية: لأنَّ الشرع دلَّ عليها أو أرشد إليها.

وعقلية: لأنها تُعلم صحتها بالعقل، ولا يقال: إنها لم تُعلم إلا بمجرد الخبر.

فإذا أخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية؛ صار مدلولًا عليه بخبره، ومدلولًا عليه بدليل العقل الذي يُعلم به؛ فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تُسَمَّىٰ الدلالة الشرعية[(٢)].

القسم الثاني: الصفات الخبرية، وتسمىٰ النقلية والسمعية:

وضابطها: هي التي لا سبيل إلىٰ إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله أو عن رسوله الأمين عليه الصلاة والتَّسليم[(٣)].

ومنها: (الوجه- اليد- العين- الرِّضا- الفرح- الغضب- القَدَم-الاستواء- النزول- المجيء- الضحك).

---

(١) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه (ص٢٠٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٧١، ٧٢).

(٣) الصفات الإلهية (ص٢٠٧).

وأهل السنة يجعلون الأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيها عن الله تعالىٰ هو السمع (أي: كتاب الله وسنة نبيه ﷺ)، ولا يتجاوزونه، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه.

«وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء وباب الصفات إطلاقًا، وأما في باب الأخبار فمن السلف من يمنع ذلك، ومنهم من يجيزه بشرط أن يستفصل عن مراد المتكلم فيه، فإن أراد به حقًّا يليق بالله تعالىٰ فهو مقبول، وإن أراد به معنىٰ لا يليق بالله عَزَّوَجَلَّ وجب ردُّه»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك علوه علىٰ المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة مثل أحمد بن حنبل وغيره، ومثل عبد العزيز المكي وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب».

الأدلة العقلية علىٰ إثبات صفة العلو كثيرة، وسأورد ههنا ثلاثة منها:

الدليل الأول: قول الإمام أحمد رحمه الله تعالىٰ: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب علىٰ الله تعالىٰ حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان- فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟

فسيقول: نعم.

فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجًا عن نفسه؟

فإنه يصير إلىٰ ثلاثة أقوال:

واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه، كفر حين زعم أنه خلق الجن

(١) رسالة في العقل والروح (٢/ ٤٦، ٤٧) لابن تيمية، (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية).

والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا أيضًا كفرًا حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كله أجمع»(١).

الدليل الثاني: قول ابن القيم: «إن كل من أقر بوجود رب للعالم مدبر له، لزمه الإقرار بمباينته لخلقه وعلوه عليهم.

فمن أقر بالرب، فإما أن يقر بأن له ذاتًا وماهية مخصوصة أو لا؟

فإن لم يقر بذلك، لم يقر بالرب، فإن ربًّا لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء، وإن أقر بأن له ذاتًا مخصوصة وماهية، فإما أن يقر بتعينها أو يقول إنها غير معينة؟

فإن قيل إنها غير معينة كانت خيالًا في الذهن لا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معينًا، لا سيما وتلك الذات أولىٰ من تعيين كل معين فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، وأن يوجد لها نظير، فتعيين ذاته سبحانه واجب.

وإذا أقر بأنها معينة لا كلية، والعالم مشهود معين لا كلي؛ لزم قطعًا مباينة أحد المتعينين للآخر، فإنه إذا لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعينه.

فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلًا فيه ولا خارجًا عنه.

قيل: هذا -والله أعلم- حقيقة قولكم، وهو عين المحال، وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه، فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعينها لماهيته

---

(١) الرد علىٰ الزنادقة والجهمية (ص٩٥-٩٦).

وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعيينه أمرًا عدميًّا محضًا ونفيًا صرفًا وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجًا عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده مما به يصح علىٰ العدم المحض.

وأيضًا فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته، فلزم قطعًا من إثبات ذاته تعيين تلك الذات، ومن تعيينها مباينتها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها لما تقدم من تقريره»[(١)].

الدليل الثالث: أنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص، فإن الله يوصف بالكمال منهما دون النقص، فلما تقابل الموت والحياة، وصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل، وصف بالعلم دون الجهل، ولما تقابل القدرة والعجز، وصف بالقدرة دون العجز، ولما تقابل المباينة للعالم والمداخلة له، وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كان مع المباينة لا يخلو إما أن يكون عاليًا علىٰ العالم أو مسامتًا له، وجب أن يوصف بالعلو دون المسامتة، فضلًا عن السفول.

والمنازع يُسَلِّم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر، وعلو المكانة معناه: أنه أكمل من العالم، وعلو القهر مضمونه أنه قادر علىٰ العالم، فإذا كان مباينًا للعالم كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم، ولا محاذيًا له ولا سافلًا عنه.

ولما كان العلو صفة كمال، وكان ذلك من لوازم ذاته، فلا يكون مع وجود غيره إلا عاليًا عليه، ولا يكون قط غير عالٍ عليه[(٢)].

وبهذه النماذج التي أوردناها عن الأدلة العقلية يتضح لنا مدىٰ دلالة المعقول

---

(١) مختصر الصواعق (١/ ٢٧٩-٢٨٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥-٦).

الصريح علىٰ إثبات علو الله ومباينته لخلقه، وكذلك مدىٰ مخالفة أقوال المعطلة والحلولية لصريح المعقول وصحيح المنقول.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته، ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك.

وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات، كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا علىٰ أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا علىٰ أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن المحدَث. والكلام علىٰ هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع».

الشرح

قول المصنف: **«بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته»**، استدل الأشاعرة علىٰ جواز الرؤية عقلًا بدليل الوجود: قال أبو الحسن الأشعري: «ومما يدل علىٰ رؤية الله عَزَّوَجَلَّ بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عَزَّوَجَلَّ، وإنما لا يجوز أن يرىٰ المعدوم، فلما كان الله عَزَّوَجَلَّ موجودًا مثبتًا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عَزَّوَجَلَّ»[(١)].

ويلتزم أبو الحسن الأشعري كل لازم لهذا الدليل من جواز صحة رؤية كل موجود كالأصوات، والروائح، والملموسات، والطعوم، ويقول لا يلزم من جواز صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له، وعدم رؤيتنا لهذا اللازم ليس لامتناعه بل لعدم

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة (١٦).

جريان العادة من الله تعالىٰ بخلق رؤيته فينا، ولا يمتنع أن يخلق رؤيتها فينا كما خلق رؤية غيرها، وقد نشأ هذا من أنه جعل الرؤية علمًا مخصوصًا فكما يتعلق العلم بالموجودات كذلك الرؤية، إلا أن العلم المطلق أعم[(١)].

وهذا الدليل العقلي أورد عليه المعتزلة وكذلك الأشاعرة اعتراضات كثيرة يطول ذكرها[(٢)].

قال ابن تيمية: «وأنهم كانوا يحتجون علىٰ جواز رؤية الله بأن الله قادر علىٰ أن يرينا نفسه؛ لأنه موجود، وما لم تمكن رؤيته لا يكون إلا معدومًا، وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنحو كلام أهل الاثبات في مسألة العلو، تارة يحتجون فيها بالعلم الضروري بأن الله تعالىٰ قادر علىٰ ذلك، وتارة يُثبتون ذلك بالقياس، فإن الرؤية مما يشترك فيها الجواهر والأعراض فيكون عليها أمر مشترك بينهما، ولا مشترك إلا الوجود، والحدوث لا يكون علة فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود، وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن أبي الحسن الأشعري، وللناس عليها اعتراضات معروفة كما ذكر ذلك الشهرستاني وغيره، ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالقاضي أبي بكر إلىٰ أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع، كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع، وأبو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الأشعري هذه في الرؤية في نهايته وذكر ما فيها من القوادح التي يظهر معها وهاها»[(٣)].

وقال قال ابن تيمية: «إن الطريقة التي سلكها أهل الإثبات في الرؤية ليست من الضعف كما يظنه أتباع الأشعري مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما، بل لم يفهموا

---

(١) شرح الجرجاني للمواقف (٨/ ١٢٣)، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (٣٥٧).

(٢) انظر: شرح الجرجاني للمواقف (٨/ ١٢٤)، غاية المرام في علم الكلام للآمدي (١٦٠). المغني في باب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار (٤/ ٨٥).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣١١).

قعرها ولم يقدروا الأشعري قدره بل قدروا مقدار كلامه وحججه، وكان هو أعظم منهم قدرًا وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين كما تشهد به كتبه التي بلغتنا، دع ما لم يبلغنا فمن رأىٰ ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج ورأىٰ ما في كلام هؤلاء رأىٰ بونًا عظيمًا»[(١)].

قال ابن تيمية في تقرير الدليل: «فمعلوم أن الرؤية تعلق بالموجود دون المعدوم، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي كالذوق الذي يتضمن استحالة المأكول والمشروب ودخوله في مواضع من الآكل والشارب، وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق، وإذا كانت أمرًا وجوديًّا محضًا، ولا تتعلق إلا بالموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته: إما أن يكون وجودا محضًا، أو متضمنًا أمرًا عدميًّا، والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض فلا يكون سببًا له، ولا يكون أيضًا شرطًا أو جزءًا من السبب إلا أن يتضمن وجودًا فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود، ويكون ذلك العدم دليلًا عليه ومستلزمًا له ونحو ذلك، وهذا من الأمور البينة عند التأمل.

ومن قال من العلماء: إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي أو جزء علة، أو شرط علة، فإنما يقولون ذلك في قياس الدلالة ونحوه مما يستدل فيه بالوصف علىٰ الحكم، لا يقول أحد: إن نفس العدم هو المقتضي للوجود. ولا يقول: إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعًا مقتضيان للوجود المحض. وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة، وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية، والمصحح للرؤية، والفارق بينما تجوز رؤيته وبينما لا تجوز: إما أن يكون وجودًا محضًا فلا حاجة بنا إلىٰ تعيينه، سواء قيل هو مطلق الوجود أو القيام بالنفس، أو بالعين بشرط المقابلة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٤/ ٣١٥)

والمحاذاة، أو غير ذلك مما يقال: إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع، لكن المقصود أنه أمور وجودية، وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالىٰ هو أحق بالوجود، وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود الواجب، ووجود كل ما سواه هو من وجوده، وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود، وحينئذ فيكون الله -وله المثل الأعلىٰ- أحق بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس، بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها، لا لامتناع رؤيتها، بل لضعف بصره وعجزه. كما قد لا يستطاع سماع الأصوات العظيمة جدًّا، لا لكونها لا تسمع، بل لضعف السامع وعجزه، ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسماع، لا لكون ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه، ولهذا وردت الأخبار في قصة موسىٰ عليه السلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز، والله سبحانه وتعالى قادر علىٰ أن يقويهم علىٰ ما عجزوا عنه»[(١)].

وقول المصنف: «**ومنهم من أثبتها بأن كل قائم بنفسه تمكن رؤيته، وهذه الطريق أصح من تلك**».

قال ابن تيمية: «من الجواب السديد لهم أن يقال لهم: إلهي سبحانه يمكن إحساسه فتمكن رؤيته وسماع كلامه، وقد كلم في الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده ويرونه في الدار الآخرة؛ فإن كانوا ينكرون العلم والإقرار بكل ما لا يحسه الإنسان؛ أمكنه أن يقرر عليهم العلم بالخبريات والمجربات والبديهيات وغير ذلك، وإن كانوا يقولون: إن كل موجود فلا بد أن يمكن إحساسه. فهذا الذي قالوه هو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية (١/ ٣٥٧)، مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٣٦).

مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يرىٰ في الدار الآخرة وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود هنا أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نُظَّار السنة في هذا الباب- أنه لو لم يكن موصوفًا بإحدىٰ الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرىٰ، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبَكَم.

وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلًا فيه، فسلب إحدىٰ الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرىٰ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أَولىٰ».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في جواز رؤية الله عَزَّوَجَلَّ، وفي مسألة علو الله تعالىٰ علىٰ خلقه، ومبيانته لهم: «فإنا قد قدمنا فيما تقدم، أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولىٰ؛ جاز استعمالها في حق الله تعالىٰ، كما ورد به القرآن والسنة، واستعملها السلف والأئمة، كما يقال: إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو أنثىٰ، فتنزيه ربه أولىٰ، وإذا كان العبد عالمـًا قادرًا فالله أولىٰ.

وكذلك الرؤية: فإن حاصلها أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن؛ فرؤية الموجود الواجب القديم أولىٰ.

وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده يجوز أن يُرىٰ ويُحس به، فالرب الكامل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٤/ ٤٥٤-٤٥٦).

في وجوده أحق بأن يُرىٰ؛ فإن كون الشيء بحيث يُرىٰ كمال في حقه لا نقص؛ لأن كونه لا يُرىٰ، ولا يُحس به، لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم، فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا لمعدوم، فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلىٰ وجود آخر هو أكمل منها، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص، فإنها لا تكون إلا صفة كمال، وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات.

ونظيرها في مسألة العلو: أن علو الشيء بنفسه علىٰ غيره صفة كمال، كما أن قدرته عليه صفة كمال، وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره، فيجب أن يكون عاليًا بنفسه، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم، ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال، فيجب اتصاف الله بها، وذلك يوجب مباينته للعالم»[1].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أَولىٰ، فإن طريق إثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق إثباتها بنفي ما يناقضها».

الشرح

مسألة الفرق سبق الحديث عنها وتوضيحها عند شرح قول المصنف: **«وما كان صفة كمال فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أحق بأن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه»**. فليرجع إليها في ذلك الموضع.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٥٤).

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد اعترض طائفة من النفاة علىٰ هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به علىٰ الناس، حتىٰ صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويُضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتىٰ الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية».

الشرح

يتحدث شيخ الإسلام هنا عن قول الآمدي وانتصاره للقول بأن التقابل في صفات الله هو من باب تقابل العدم والملكة وليس من باب تقابل السلب والإيجاب.

قال ابن تيمية: «قال وأما قولهم: لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه حيًّا لكان متصفًا بما يقابلها، فالتحقيق فيه موقوف علىٰ بيان حقيقة المتقابلين يعني المتنافيين.

وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة وأنه أربعة أقسام:

[القسم الأول]: تقابل السلب والإيجاب.

و[القسم الثاني]: العدم والملكة.

و[القسم الثالث]: التضايف.

و[القسم الرابع]: التضاد.

وأن تقابل العلم والجهل، العمىٰ والبصر، هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة.

والملكة علىٰ اصطلاحهم: كل معنىٰ وجودي أمكن أن يكون ثابتًا للشيء.

- إما بحق جنسه: للإنسان، فإن البصير يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان.

- أو بحق نوعه: ككتابة زيد، فإن هذا ممكن لنوع الإنسان.
- أو بحق شخصه: كاللحية للرجل، فإنها ممكنة في حق الرجل.

قال: والعدم المقابل لها ارتفاع هذه الملكة.

قال: فإن أريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والإيجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعًا وبصيرًا ومتكلمًا، أو ليس فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل.

وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا في محل يكون قابلًا لهما، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمىٰ ولا بصير، والقول بكون البارئ تعالىٰ قابلًا للبصر والعمىٰ، دعوىٰ محل النزاع والمصادرة علىٰ المطلوب، وعلىٰ هذا فقد امتنع نفي لزوم العمىٰ والخرس والطرش في حق الله تعالىٰ من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه.

قلت: وقد أشكل هذا علىٰ كثير من النظار حتىٰ ضل به لاعتقادهم صحته حتىٰ علىٰ الآمدي، فهذا كلامه في الخلو عن الضدين بالمعنىٰ العام قد أورد عليه ما ذكر، فكيف يدعي أنه قرره، وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطلة نفاة الصفات، وهو إيراد فاسد من وجوه»[(١)]، وهذا ما سيأتي ذكره فيما سيذكره المصنف من ردود.

ومن المهم جدًّا لفهم كلام شيخ الإسلام هنا من عرض قول المخالف[(٢)]،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٤-٤٠).

(٢) المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ يشير هنا إلىٰ مسألةٍ سبق أن طرحها في أول الرسالة التدمرية، حيث ذكر المصنف في معرض رده علىٰ القرامطة الباطنية الذين يقولون إننا ننفي النفي والإثبات.
ونظرًا لبُعد الحديث عن هذه المسألة وللحاجة لاستحضارها هنا لمعرفة أصل الكلام فيها فإنه يمكن عرض الخلاف فيها هنا علىٰ وجه الاختصار.
وهو أن النفاة للصفات الذين نفوا الصفات بالكلية قد انقسموا إلىٰ أربعة أصناف:
=

=] الصنف الأول [: طائفة تقول نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين بل نسكت عن هذا وهذا فنمتنع عن كل من المتناقضين لا نحكم لا بهذا ولا بهذا، فلا نقول ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول هو موجود ولا نقول هو معدوم، ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه وذكره وعبادته ودعائه.

وهؤلاء من جنس السوفسطائية المتجاهلة اللاأدرية الذين يقولون: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن، فإن السفسطة أنواع أحدهما قول هؤلاء.

والصنف الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها.

والصنف الثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منتفيًا، ولا يجعلون للحقائق أمرًا هي عليه في أنفسها.

والصنف الرابع: قول من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلىٰ العلم بها إما لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته وإما لغير ذلك.

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في هؤلاء الملاحدة:

الأول: فمنهم الواقفة المتجاهلة الذين يقولون لا نثبت ولا ننفي.

الثاني: ومنهم المكذبة الذين ينفون.

الثالث: ومنهم من يجعل الحقائق تتبع العقائد كما يحكىٰ عن طائفة تصوب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة، وكما يقوله من يقوله من أصحاب الوحدة ابن عربي ونحوه بأن كل من اعتقد في الله عقيدة فهو مصيب فيها حتىٰ قال:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا * وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه**

وأما الرابع: فهو منتهىٰ قول أئمة الجهمية وهو الحيرة والشك لتكافؤ الأدلة عند بعضهم أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم، وهذا عند أصحاب الوحدة هو أعلىٰ العلم بالله تعالىٰ، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والجواب علىٰ زعم هؤلاء: فإنه يقال لهؤلاء النفاة أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه، فإن اقتصرتم علىٰ نفي الأثبات شبهتموه بالمعدوم، وإن نفيتم الأثبات والنفي جميعًا فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم شبهتموه بالممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم، ثم شبهتموه بالممتنع فكنتم شرًّا من المستجير من الرمضاء بالنار، وهذا لازم لكل من نفىٰ شيئًا مما وصف الله به نفسه لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله.

=

بحيث يسبق الرد الذي ذكره المصنف.

فقال النفاة[(١)]: «القول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات -كالسمع والبصر والكلام مع كونه حيًّا[(٢)] - لكان متصفًا بما يقابلها [وهو يتعالىٰ ويتقدس أن يوصف بما يوجب في ذاته نقصًا][(٣)]، فالتحقيق فيه متوقف علىٰ بيان حقيقة المتقابلين وبيان أقسامهما.

= وقال ابن تيمية أيضًا في معرض الرد عليهم: قيل له: فيلزمك التشبيه بما اجتمع فيه النقيضان من الممتنعات، فإنه يمتنع أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، ويمتنع أن يوصف باجتماع الوجود والعدم، والحياة والموت، والعلم والجهل، أو يوصف بنفي الوجود والعدم، ونفي الحياة والموت، ونفي العلم والجهل.

وخلاصة هذا: أنهم إن فروا من تشبيهه بالموجودات، وفروا من تشبيهه بالمعدومات بأن زعموا أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين؛ فإنهم بقولهم هذا وقعوا في شر مما فروا منه لأنهم بهذا القول شبهوه بالممتنعات.

وقد اعترض هؤلاء علىٰ هذا القول بأن التقابل هنا هو من تقابل العدم والملكة وليس من تقابل السلب والإيجاب.

وقد أجاب المصنف علىٰ هذه الشبهة كذلك فيما سبق من كلامه في أكثر من موطن فليرجع إليها في تلك المواضع، وإن كان الحاجة تمس هنا لإعادة ما سبق بيانه بالنظر إلىٰ الحاجة لفهم النص هنا، بالإضافة إلىٰ أن هنا أمورًا لم يسبق التعرض لها في المواطن السابقة فتحتاج إلىٰ بيان وإيضاح.

(١) هذا النقل من كتاب أبكار الأفكار للآمدي، نقله عنه شيخ الإسلام في التدمرية مبتورًا في بعض مقاطعه، وقد اجتهد المحقق د. محمد بن عودة السعوي -حفظه الله- في تكميل النقص الذي في النص، ومقارنته بما في أبكار الأفكار (الجزء الأول/ الورقة٥٦) من فيلم في قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية لجامعة الملك سعود تحت رقم (٣٤ المجموعة الخاصة)، وهو مصور عن مخطوطة في مكتبة آيا صوفيا بتركيا برقم (٢١٦٥)، وقد قارنت النص أيضًا بما في كتاب غاية المرام في علم الكلام (ص٥٠-٥١)، الذي هو تلخيص لكتاب أبكار الأفكار، فاجتهدت في إثبات أكثر النصوص دلالة علىٰ المسألة، مستعينًا بكتب القوم الأخرىٰ، وأشرت إلىٰ الفوارق في الهامش.

(٢) هذا التمثيل من شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٣) ما بين المعكوفتين من غاية المرام (ص٥٠)، وهذه حجة أهل الحق التي سيشرع الآمدي في ردها.

فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ، وهو إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين[١].

فالأول: هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو: اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب علىٰ وجه لا يجتمعان في الصدق ولا الكذب لذاتيهما، كقولنا: زيدٌ حيوانٌ، زيدٌ ليس بحيوانٍ.

ومن خاصيته: استحالة اجتماع طرفيه في الصدق أو الكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لأحد الطرفين إلىٰ الآخر.

والثاني، ثلاثة أقسام:

الأول: المتقابلان بالتضايف، وهما اللذان لا تَعَقُّلَ لكل واحد منهما إلا مع تَعَقُّلِ الآخر، كقولنا: زيدٌ أبٌ، زيدٌ ابنٌ، وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه علىٰ الآخر في الفهم.

الثاني: المتقابلان بالتضاد، والمتضادان: كل أمرين يُتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، كالسواد والبياض، ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلىٰ الآخر في بعض صوره، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلىٰ الآخر، كالصفرة والحمرة، بين السواد والبياض.

الثالث: تقابل العدم والمَلَكَة، والمراد بالملكة هنا: كل معنىٰ وجودي أمكن أن يكون ثابتًا للشيء إما بحق جنسه كالبصر للإنسان، أو بحق نوعه ككتابة زيدٍ، أو بحق

---

(١) في غاية المرام (ص٥٠): أما المتقابلان: فهما ما يجتمعان في شيءٍ واحدٍ، من جهةٍ واحدةٍ، وهذا إما أن يكون في اللفظ أو في المعنىٰ، فإن كان في المعنىٰ، فإما أن يكون بين وجودٍ وعدمٍ، أو بين وجودين، إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها.

شخصه كاللحية للرجل، وأما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة(١).

ولما لم يكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر، لا يقال له: أعمىٰ ولا بصير، ومن خواص هذا التقابل جواز انقلاب الملكة إلىٰ العدم ولا عكس.

فإن أُريد بالتقابل هاهنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعًا وبصيرًا ومتكلمًا أو ليس، فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل(٢).

وإن أُريد بالتقابل تقابل المتضايفين فهو غير متحقق هاهنا، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين ثبوت الآخر، بل ربما انتفيا معًا، ولهذا يقال: زيدٌ ليس بأبٍ لعمرو ولا بابنٍ له أيضًا.

وإن أُريد بالتقابل تقابل الضدين، فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلًا لتوارد الأضداد عليه وهو غير مسلَّمٍ(٣)، وإن كان قابلًا فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؛ لجواز اجتماعهما في العدم، ووجود واسطةٍ بينهما، ولهذا يصح أن يقال: الباري تعالىٰ ليس بأسود ولا أبيض(٤).

---

(١) في غاية المرام (ص٥١): والمراد بالملكة هاهنا: كل قوةٍ علىٰ شيءٍ ما مستحقةٍ لما قامت به، إما لذاته أو لذاتي له، وذلك كما في قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان، والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة علىٰ وجه لا تعود، وسواء كان في وقت إمكان القوىٰ عليه أو قبله، وذلك كما في العمىٰ والطرش ونحوه للحيوان.

(٢) في غاية المرام (ص٥١): فعلىٰ هذا إن أريد بالتقابل هاهنا، تقابل السلب والإيجاب في اللفظ، حتىٰ إذا لم يقل: إن الباري ذو سمع وبصر؛ لزم أن يقال: إنه ليس بذي سمع ولا بصر، فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل بعينه من غير دليل.

(٣) في غاية المرام (ص٥١): وذلك مما لا يسلمه الخصم وليس عليه دليل.

(٤) في غاية المرام (ص٥١): ولهذا يصح أن يقال: إن الباري تعالىٰ ليس بأسود ولا أبيض، ولو لزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفي فيهما.

وإن أُريد بالتقابل تقابل العدم والملكة، فلا يلزم أيضًا من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس، إلا في محلٍ يكون قابلًا لهما، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمىٰ ولا بصير.

والقول بكون الباري تعالىٰ قابلًا للبصر والعمىٰ دعوىٰ محل النزاع والصادرة علىٰ المطلوب، وعلىٰ هذا فقد امتنع لزوم العمىٰ والخرس والطرش في حق الله تعالىٰ، من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام[(١)]، [(٢)] اهـ.

والرد علىٰ زعم المخالف سيأتي في كلام المصنف التالي:

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقالوا[(٣)]: «القول بأنه لو لم يكن متصفًا بهذه الصفات، كالسمع والبصر والكلام، مع كونه حيًّا لكان متصفًا بما يقابلها.

فالتحقيق فيه متوقف علىٰ بيان حقيقة المتقابلَيْن وبيان أقسامهما.

---

(١) في غاية المرام (ص٥١): نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشيء المستحقة له لذاته أو لذاتي له كما بيَّنا، والقول بارتفاع مثل هذه القوة في حق الباري يجر إلىٰ دعوىٰ محل النزاع والمصادرة علىٰ المطلوب، وهو غير معقول.

(٢) هذا النقل كما سبق بيانه هو من: أبكار الأفكار (١/ لوحة ٥٦)، وانظر: غاية المرام في علم الكلام (ص٥٠-٥١)، درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٤-٣٦).
وللتوسع ومعرفة اختلاف النظار في أنواع التقابل انظر: الإشارات والتنبيهات (١/ ١٣٣، ٣٤٣-٣٤٤)، شرح المواقف (٤/ ٣٠-٣٣، ٨٦-١٠٢، ٥/ ٢٩٨-٢٩٩)، الكليات (ص٣١١)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب (ص٢١٢-٢١٤، ٥١٧-٥١٨)، التحفة المهدية (ص٩٤)، الأجوبة المرضية لتقريب التدمرية (ص٨١-٨٣).

(٣) من هنا يبدأ نقل الإمام ابن تيمية لكلام الآمدي، وبالرجوع إلىٰ أصل كلام الآمدي في كتابه أبكار الأفكار يتضح أن هناك سقطًا في نقل كلام الآمدي مما يحتاج معه لإكمال النقل قبل الشروع في شرح المتن. انظر: كتاب أبكار الأفكار (١/ ١٩٠-١٩٢).

فنقول: أما المتقابلان فما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما أن لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين.

فالأول: هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض، والتناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب على وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما كقولنا: زيد حيوان، زيد ليس بحيوان، ومن خاصيته استحالة اجتماع طرفيه في الصدق والكذب، وأنه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لأحد الطرفين إلى الآخر...».



تتمة لكلام الآمدي

[والثاني: فلا يخلو: إما أن يتحافظا، أو لا يتحافظا.

فإن تحافظا: فهما المتقابلان بالتضايف: وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر كقولنا: زيد أب، زيد ابن. وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه علىٰ الآخر في الفهم.

وإن لم يتحافظا: فإما أن يسد كل واحد منهما الآخر، أو لا يسد.

فإن كان الأول: فهما المتقابلان بالتضاد.

والمتضادان كل أمرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق، وسد كل واحد منهما الآخر. وسواء كانا وجودين: كالسواد، والبياض. أو وجود، وعدم: كالزوجية، والفردية.

ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلىٰ الآخر في بعض صوره، وجواز وجود واسطة بين الطرفين تمر عليه الاستحالة من أحد الطرفين إلىٰ الآخر: كالصفرة والحمرة بين السواد والبياض.

وإن كان لا يسد كل واحد منهما الآخر: فهو تقابل العدم والملكة.

أما الملكة بالمعنىٰ الخاص: فهو معنىٰ وجودي أمكن أن يكون ثابتًا للشيء. إما بحق جنسه: كالبصر للإنسان، أو بحق نوعه: ككتابة زيد، أو بحق شخصه: كاللحية للرجل.

وأما العدم المقابل لها: فهو ارتفاع هذه الملكة. وسواء كان ذلك في وقت الإمكان: كالأمية بعد البلوغ، أو قبله: كعدم الكتابة في حال الصغر.

وسواء كان مما يزول: كالمرودة، أو لا يزول: كالعمىٰ.

ولما لم تكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر، لا يقال له أعمىٰ ولا بصير. ومن خواص هذا التقابل: جواز انقلاب الملكة إلىٰ العدم، ولا عكس.

وعلىٰ هذا إن أريد التقابل هاهنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب: وهو أنه لا يخلو من كونه سميعًا، وبصيرًا، ومتكلمًا، أو ليس؛ فهو ما يقوله الخصم، ولا يقبل نفيه من غير دليل.

وإن أريد بالتقابل تقابل المتضايفين: فهو غير متحقق بين البصر، والعمىٰ، والسمع، والطرش، ونحوه.

ثم وإن كان من قبيل تقابل التضايف؛ فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين؛ ثبوت الآخر، بل ربما انتفيا معًا.

وإن أريد بالتقابل تقابل الضدين: فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود قابلًا لتوارد الأضداد عليه؛ وهو غير مسلم. وإن كان قابلًا فلا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر؛ لجواز اجتماعهما في العدم، ووجود واسطة بينهما. ولهذا يصح أن يقال: الباري تعالىٰ ليس بأسود، ولا أبيض.

وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة: فلا يلزم أيضًا من نفي الملكة تحقق العدم، ولا بالعكس، إلا في محل يكون قابلًا لهما؛ ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمىٰ، ولا بصير. والقول بكون الباري تعالىٰ قابلًا للبصر والعمىٰ؛ دعوىٰ محل النزاع، والمصادرة علىٰ المطلوب.

وعلىٰ هذا: فقد امتنع لزوم العمىٰ والخرس والطرش في حق الله تعالىٰ، من ضرورة نفي البصر، والسمع، والكلام عنه][1].



(١) نقلًا من كتاب أبكار الأفكار (١/ ١٩٠-١٩٢).

تتمة لبداية رد ابن تيمية لكلام الآمدي

[والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا التقسيم غير حاصر، فإنه يقال للموجود: إما أن يكون واجبًا بنفسه وإما أن يكون ممكنا بنفسه، وهذان -الوجوب والإمكان- لا يجتمعان في شيء واحد...] من جهة واحدة، ولا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، إذ كون الموجود واجبًا بنفسه وممكنًا بنفسه لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فإذا جعلتم هذا التقسيم، وهما النقيضان ما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وليس هما السلب والإيجاب، فلا يصح حصر النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان في السلب والإيجاب.

وحينئذ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة.

وعلىٰ هذا فمن جعل الموت معنىٰ وجوديًّا فقد يقول: إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب. وكذلك العلم والجهل، والصمم، والبكم، ونحو ذلك.

الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل، فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هو نوع منه.

فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب ما لا يدخل فيه العدم والملكة، وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفيه إلىٰ الآخر.

قيل له: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن غاية هذا أن السلب ينقسم إلىٰ نوعين:

أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به.

والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به.

ويقابل الأول إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب.

والثاني إثبات ما يجب اتصافه به.

فيكون المراد به سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا: زيد حيوان، فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر، فإن هذا سلب ممتنع.

وعلىٰ هذا التقدير، فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا: المثلث إما موجود وإما معدوم، يكون من قسم العدم والملكة، وليس كذلك، فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعًا، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم.

وأيضًا فإنه علىٰ هذا التقدير، فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حيًّا أو عليمًا أو سميعًا أو بصيرًا أو متكلمًا، أو لا يكون- كان مثل قولنا: إما أن يكون موجودًا وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود.

فإن قيل: هذا لا يصح حتىٰ يُعلم إمكان قبوله لهذه الصفات.

قيل له: هذا إنما اشتُرِط فيما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان، فأما الرب تعالىٰ فإنه بتقدير ثبوتها له فهي واجبة ضرورة أنه لا يمكن اتصافه بها وبعدمها باتفاق العقلاء، فإن ذلك يوجب أن يكون تارة حيًّا وتارة ميتًا، وتارة أصم وتارة سميعًا، وهذا يوجب اتصافه بالنقائص، وذلك منتف قطعًا.

بخلاف من نفاها، وقال: إن نفيها ليس بنقص، لظنه أنه لا يقبل الاتصاف بها، فإن من قال هذا لا يمكنه أن يقول: إنه مع إمكان الاتصاف بها لا يكون نفيها نقصًا. فإن فساد هذا معلوم بالضرورة. وقيل له أيضًا: أنت في تقابل السلب والإيجاب، إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم، والممتنع الوجود إما موجود وإما معدوم؛ لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجود، والآخر معلوم الامتناع.

وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حيًّا وإما أن لا يكون، وإما أن يكون سميعًا بصيرًا وإما أن لا يكون؛ لأن النفي إن كان ممكنًا صح التقسيم، وإن كان ممتنعًا كان الإثبات واجبًا، وحصل المقصود.

فإن قيل: هذا يفيد أن هذا التأويل يقابل السلب والإيجاب ونحن نسلم ذلك، كما ذكر في الاعتراض، لكن غايته أنه إما سميع وإما ليس بسميع، وإما بصير وإما ليس ببصير، والمنازع يختار النفي.

فيقال له: علىٰ هذا التقدير فالمثبَت واجب، والمسلوب ممتنع، فإما أن تكون هذه الصفات واجبة له، وإما أن تكون ممتنعة عليه، والقول بالامتناع لا وجه له إذ لا دليل عليه بوجه.

بل قد يقال: نحن نعلم بالاضطرار بطلان الامتناع، فإنه لا يمكن أن يستدل علىٰ امتناع ذلك إلا بما يستدل به علىٰ إبطال أصل الصفات، وقد علم فساد ذلك، وحينئذ فيجب القول بوجوب هذه الصفات له.

واعلم أن هذا يمكن أن يُجعل طريقة مستقلة في إثبات صفات الكمال له، فإنها إما واجبة له، وإما ممتنعة عليه، والثاني باطل فتعيَّن الأول؛ لأن كونه قابلًا لها خاليًا عنها يقتضي أن يكون ممكنًا، وذلك ممتنع في حقه، وهذه طريقة معروفة لمن سلكها

من النظار.

الجواب الثاني: أن يقال: فعلىٰ هذا إذا قلنا: زيد إما عاقل وإما غير عاقل، وإما عالم وإما ليس بعالم، وإما حي وإما غير حي، وإما ناطق وإما غير ناطق، وأمثال ذلك مما فيه سلب الصفة عن محل قابل لها، لم يكن هذا داخلًا في قسم تقابل السلب والإيجاب.

ومعلوم أن هذا خلاف المعلوم بالضرورة، وخلاف اتفاق العقلاء، وخلاف ما ذكروه في المنطق وغيره.

ومعلوم أن مثل هذه القضايا تتناقض بالسلب والإيجاب علىٰ وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرىٰ، فلا يجتمعان في الصدق والكذب، فهذه شروط التناقض موجودة فيها.

وغاية فرقهم أن يقولوا: إذا قلنا: هو إما بصير وإما ليس ببصير، كان إيجابًا وسلبًا، وإذا قلنا: إما بصير وإما أعمىٰ، كان ملكة وعدمًا.

وهذا منازعة لفظية، وإلا فالمعنىٰ في الموضعين سواء، فعلم أن ذلك نوع من تقابل السلب والإيجاب، وهذا يُبطل قولهم في حد ذلك التقابل: إنه لا استحالة لأحد الطرفين إلىٰ الآخر، فإن الاستحالة هنا ممكنة كإمكانها إذا عبر بلفظ: العمىٰ».

الشـــرح

يمكن تلخيص جواب ابن تيمية علىٰ مسألة التقابل في جانبين:

الجانب الأول: الجانب اللغوي.

قال ابن تيمية: «هذا اصطلاح لكم، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها، والمعاني

العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات»[(١)].

وقال أيضًا: «لفظ التنافي والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ (متقاربة) في أصل اللغة، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات، فكل مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي.

ولهذا يسمي أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو مستلزم للتناقض اللغوي؛ لأن أحد الضدين ينقض الآخر، أي يلزم من ثبوته عدم الآخر، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض.

وأما أهل اللغة فالنقيضان عندهم أعم من هذا كله، كالمتنافيين، فكل ما نفىٰ أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله، فيسمونه نقيضه»[(٢)].

وقال أيضًا: «والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه، فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين متنافيين متناقضين، أو متضادين؟

ولفظ التنافي والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ (متقاربة) في أصل اللغة، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات، فكل مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي.

ولهذا يسمي أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو مستلزم للتناقض اللغوي؛ لأن أحد الضدين ينقض الآخر، أي يلزم من ثبوته عدم الآخر، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض[(٣)].

وقال أيضًا: «وأما أهل اللغة فالنقيضان عندهم أعم من هذا كله، كالمتنافيين،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢١-٢٢٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

فكل ما نفىٰ أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله، فيسمونه نقيضه»[١].

الجانب الثاني: الجانب الاصطلاحي.

أولًا: أن أهل الاصطلاح ليسوا علىٰ قول واحد في تعريف النقيضين.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«والنقيضان: في اصطلاح كثير من أهل النظر هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

والضدان: لا يجتمعان لكن قد يرتفعان.

وفي اصطلاح آخرين منهم هما: النفي والإثبات فقط، كقولك: إما أن يكون، وإما أن لا يكون.

ولهذا يقولون: **التناقض**: اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب، علىٰ وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرىٰ.

فالتناقض في عرف أولئك أعم منه في عرف هؤلاء، فإن ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين، وقد يكونان عدميين، وقد يكونان ثبوتًا وانتفاءً، ولو كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا، فقد يعبر عنهما بصيغة الإثبات التي لا تدل بنفسها علىٰ التناقض الخاص، كما إذا قيل للموجود: إما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغيره، وإما أن يكون واجبًا بنفسه، وإما أن يكون ممكنًا بنفسه، وإما أن يكون قديمًا، وإما أن يكون محدثًا، ونحو ذلك.

فمن المعلوم أن تقسم الموجود إلىٰ قائم بنفسه وغيره، وواجب وممكن، وقديم ومحدث، تقسيم حاصر كتقسيم المعلوم إلىٰ الثابت والمنفي.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

وهذان القسمان لا يجتمعان ولا يرتفعان كما أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان[١]».

ثانيًا: لما أراد المخالف التفريق بين نوعين من المتقابلين، وهما:

(تقابل النقيضين)، أو ما يسمىٰ كذلك «تقابل السلب والإيجاب»، وأن هذا النوع -كما تقدم تعريفه- هو تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.

وأن هناك (تقابل العدم والملكة): وهما «أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة».

والفرق بينهما: أن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما.

واعترض علىٰ هذا الفرق بأنه للتشابه القريب بين تقابل الملكة وعدمها من جهة، وبين تقابل الضدين من جهة أخرىٰ، جعل بعض كتب المنطق لا تعدها ضمن التقابل، إذ نجد تقابل الملكة هي تقابلات أضداد، في حين أن الذين ميزوا تقابل الضدين عن تقابل الملكة عللوا بالقول:

١- إن تعقل أحد الضدين لا يجب أن يتوقف علىٰ الآخر، عكس تقابل الملكة.

٢- كما أن تقابل الملكة وعدمها لا يفترض لهما ثالث، عكس الضدين اللذين قد يكون لهما ثالث: فالنعومة والخشونة قد ترتفعان معا بحيث يكون الموضع أملس مثلًا، وهكذا.

واعتراض هؤلاء يتمثل بأنه يمتنع نفي النقيضين عن الشيء الذي يكون قابلًا لهذين النقيضين أن يرتفع عنه أحدهما فيمتنع الآخر، فهذا الجدار لا يصدق عليه أنه

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

مبصر أو أعمىٰ، أو أنه حي أو ميت، وكلاهما نقيضان، لكنه ليس بقابل لهما أصلًا. فهم عدوا أن التقابل هنا هو من تقابل العدم والملكة.

والجواب علىٰ هذا الاعتراض بعدة أجوبة:

أولًا: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فإنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب باتفاق العقلاء، فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر».

فيرىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية أن التقابل هنا هو من باب تقابل السلب والإيجاب -كما تقدم تعريفه هو: تقابل أمرين وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما، ولذلك عبر المصنف بقوله: «فيلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر» -، وليس من تقابل العدم والملكة. والفرق بينهما: أن النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، وأما في تقابل العدم والملكة فهما يرتفعان، وإن كان يمتنع اجتماعهما.

ثانيًا: «أن ما ذكره هؤلاء في الحياة والموت، والعلم والجهل، هذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاؤون، والاصطلاحات اللفظية ليست دليلًا علىٰ نفي الحقائق العقلية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١]؛ فسمىٰ الجماد ميتًا، وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم».

ثالثًا: وأما الاعتراض بعدم وصف الجدار بالحياة والموت ونحو ذلك، فيمكن أن يجاب عليه بأن القول بتقابل العدم والملكة هو اصطلاح اصطلحه أهل المنطق، وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمىٰ مواتًا.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١]. فسمىٰ الأصنام الجامدات

أمواتًا، وتسمىٰ الأرض مواتًا، كما قال النبي ﷺ: «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**»(١).

وعليه يمكن أن يقال: كل عين من الأعيان تقبل الحياة، فإن الله قادر علىٰ خلق الحياة وتوابعها في كل شيء»(٢).

وقال أيضًا: «لا نسلم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات فإن الله قادر علىٰ أن يخلق الحياة في كل جسم، وأن ينطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات.

وقد قال تعالىٰ ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـًٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠-٢١].

وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم إلىٰ مجرد ما شهدوه من العادة، وإلا فمن كان مصدقًا بأن الله قلب عصا موسىٰ -وهي جماد- ثعبانًا عظيمًا ابتلعت الحبال والعصي لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوىٰ.

وإذا كان سبحانه قادرًا علىٰ أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جمادًا من مخلوقاته، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالىٰ فهو أحق بقبول ذلك، بل بوجود به له، إذ ما كان ممكنًا في حقه من صفات الكمال كان واجبًا، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته»(٣).

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الوجه الثالث: أن يقال: التقسيم الحاصر أن يقال: المتقابلان إما أن يختلفا بالسلب والإيجاب، وإما أن لا يختلفا بذلك، بل يكونان

(١) أخرجه البخاري معلقًا بصيغة الجزم عن عمر في الحرث والمزارعة (٥/ ٢٣).

(٢) الرسالة الصفدية- قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة (ص٦٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨- ٤٢).

إيجابين أو سلبين.

فالأول: هو النقيضان.

والثاني: إما أن يمكن خلو المحل عنهما، وإما أن لا يمكن، والأول: هما الضدان كالسواد والبياض.

والثاني هما في معنىٰ النقيضين وإن كانا ثبوتَين كالوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، والقيام بالنفس والقيام بالغير، والمباينة والمجانبة، ونحو ذلك.

ومعلوم أن الحياة والموت، والصمم والبكم والسمع، ليس مما إذا خلا الموصوف عنهما وصف بوصف ثالث بينهما كالحمرة بين السواد والبياض، فعُلم أن الموصوف لا يخلو عن أحدهما فإذا انتفىٰ تعين الآخر».

الشـــرح

قال ابن تيمية: «أن يقال: هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة، فقولكم: لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلًا. جوابه أن يقال:

الموجودات نوعان:

- نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان.
- وصنف لا يقبل ذلك كالجماد.

ومن المعلوم أن ما قَبِلَ أحدهما أكمل ممن لا يَقبل واحدًا منهما، وإن كان موصوفًا بالعمىٰ والصمم والخرس؛ فإن الحيوان الذي هو كذلك أقرب إلىٰ الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا، إذ الحيوان الأبكم الأعمىٰ الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال.

فإذا كان قد علم أن الرب تعالىٰ مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يقدس عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولىٰ وأحرىٰ. وهذا معلوم ببداهة العقول»(١).

وقال أيضًا: «أن يقال: هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة فقولكم لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلًا. جوابه أن يقال:

الموجودات نوعان:

نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان.

وصنف لا يقبل ذلك كالجماد.

ومن المعلوم أن ما قَبِلَ أحدهما أكمل ممن لا يَقبل واحدًا منهما، وإن كان موصوفًا بالعمىٰ والصمم والخرس؛ فإن الحيوان الذي هو كذلك أقرب إلىٰ الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا، إذ الحيوان الأبكم الأعمىٰ الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال.

فإذا كان قد علم أن الرب تعالىٰ مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يقدس عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولىٰ وأحرىٰ، وهذا معلوم ببداهة العقول»(٢).



---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨- ٤٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٤-٤٠).

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «الوجه الرابع: المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها، أنقص من المحل الذي يقبل ذلك ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمىٰ.

وحينئذ فإذا كان الباريء منزهًا عن نفي هذه الصفات -مع قبوله لها-؛ فتنزيهه عن امتناع قبوله لها أَوْلَىٰ وأحرىٰ، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين، واتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب اتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن اتصافه لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد امتناعًا، فثبت أن اتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب، وهذا في غاية الحسن».

الشـــرح

يشير المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ هنا إلىٰ إصل المسألة، وهو هل كون الاتصاف بالصفات كمال أم نقص، وهذا أصل النزاع، بخلاف مسألة التقابل فهي مسألة عارضة، وهذه عادة المصنف في مناقشة هذا الموضوع في أكثر من كتاب من كتبه، فهو أحيانًا يناقش أصل المسألة وأحيانًا يناقش الاعتراض الذي أورده المعارض في دعواه أن التقابل هنا هو من باب تقابل العدم والملكة وليس من تقابل السلب والإيجاب. فالمصنف يبين هنا أن ما لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال، والحي الجاهل الأعمىٰ الأصم لقبوله للعلم والسمع والبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل ذلك، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال

ولا يتصف بها، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولىٰ»[(١)].

وقال ابن تيمية في موضع آخر: «ما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها ويتصف بالناقص منها، فالحي الأعمىٰ أكمل من الجماد الذي لا يوصف ببصر ولا عمىٰ، وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها، فإنه لو لم يتصف بالقدرة علىٰ هذه الأفعال لزم اتصافه بالعجز عنها، وذلك نقص ممتنع كما تقدم، والقادر علىٰ الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك»[(٢)].

وقال أيضًا: «إن ما لا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم يتصف بها، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمىٰ والأصم والأبكم، فإذا كان اتصافه بصفات النقص، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال، نقصًا وعيبًا يجب تنزيهه عنه، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصًا وعيبًا.

ولهذا كان منتهىٰ أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات ثم بالمعدومات، ثم بالممتنعات»[(٣)].



المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الوجه الخامس: أن يقال: أنتم جعلتم تقابل العدم والملكة فيما يمكن اتصافه بثبوت، فإن عنيتم بالإمكان الإمكان الخارجي، وهو أن يعلم ثبوت ذلك في الخارج؛ كان هذا باطلًا من وجهين:

أحدهما: أنه يلزمكم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها لا حيَّة ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، وهو قولكم، لكن هذا اصطلاح محض، وإلا [فالعرب]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧-٣٧٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢١-٢٢٤).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

يصفون هذه الجمادات بالموت والصمت.

وقد جاء القرآن بذلك، قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فهذا في الأصنام وهي من الجمادات، وقد وصفت بالموت.

والعرب تقسم الأرض إلىٰ الحيوان والموَتان، قال أهل اللغة: الموَتان -بالتحريك-: خلاف الحيوان، يقال: اشْتَرِ الموَتان ولا تَشْتَرَ الحيوان، أي: اشتر الأرضين والدُّور، ولا تشتر الرقيق والدَّواب. وقالوا أيضا: الموَات: ما لا روح فيه. فإن قيل: فهذا إنما سمي مواتًا باعتبار قبوله للحياة، التي هي إحياء الأرض.

قيل: وهذا يقتضي أن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة إذا كان قابلًا للزرع والعمارة.

والخرس ضد النطق، والعرب تقول: لبن أخرس، أي خاثر لا صوت له في الإناء، وسحابة خرساء، ليس فيها رعد ولا برق، وعَلَم أخرس، إذا لم يُسمع له في الجبل صوت صدىٰ، ويقال: كتيبة خرساء، قال أبو عبيد: هي التي صمتت من كثرة الدروع ليس لها قعاقع.

وأبلغ من ذلك الصمت والسكوت، فإنه يوصف به القادر علىٰ النطق إذا تركه، بخلاف الخرس، فإنه عجز عن النطق، ومع هذا فالعرب تقول: ما له صامت ولا ناطق، فالصامت الذهب والفضة، والناطق الإبل والغنم، والصامت من اللبن: الخاثر، والصَمُوت: الدرع التي إذا صُبَّت لم يسمع لها صوت.

ويقولون: دابة عجماء، وخرساء، لما لا ينطق ولا يمكن منه النطق في العادة، ومنه قول النبي ﷺ: «العجماء جبار»[1].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (١٤٩٩).

وكذلك في العمىٰ، تقول العرب: عَمَىٰ الموجُ يَعْمِي عَمْيًا إذا رمىٰ القذىٰ والزَبَدَ، والأعميان: السيل والجمل الهائج، وعَمِيَ عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَعَمِيَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَنۢبَآءُ يَوۡمَئِذٖ﴾ [القصص: ٦٦].

وهذه الأمثلة قد يقال في بعضها: إنه عدم ما يقبل المحل الاتصاف به كالصوت، ولكن فيها ما لا يقبل كموت الأصنام.

الثاني: أن الجامدات يمكن اتصافها بذلك، فإن الله سبحانه قادر أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصىٰ موسىٰ حيَّة تبلع الحبال والعصي. وإذا كان في إمكان العادات كان ذلك مما قد عُلم بالتواتر، وأنتم أيضا قائلون به في مواضع كثيرة.

وإذا كان الجمادات يمكن اتصافها بالحياة وتوابع الحياة؛ ثبت أن جميع الموجودات يمكن اتصافها بذلك، فيكون الخالق أَوْلَىٰ بهذا الإمكان.

وإن عنيتم الإمكان الذهني، وهو عدم العلم بالامتناع فهذا حاصل في حق الله، فإنه لا يعلم امتناع اتصافه بالسمع والبصر والكلام.

الشــرح

أي أن ما ذكروه من التفريق بين السلب والإيجاب، والعدم والملكة، بتسمية هذا ميتًا دون هذا، اصطلاح لهم لا يجب اتباعه، والله قد سمىٰ الجماد مواتًا في مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ٢١﴾ [النحل: ٢٠-٢١]. وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [يس: ٣٣]، وأمثال ذلك»[١].

وقال ابن تيمية: أن يقال: هذا اصطلاح لكم، وإلا فما ليس بحي يسمىٰ ميتًا، كما

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧-٣٧٠).

قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا﴾ [يس: ٣٣]، وقال: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٧][(١)].

وقال أيضًا: «أن يقال لهؤلاء: قولكم: إن هذين يتقابلان تقابل العدم والملكة اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمىٰ مواتًا وميتًا، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١]. فسمىٰ الأصنام الجامدات أمواتًا، وتسمىٰ الأرض مواتًا كما قال النبي ﷺ: «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»[(٢)].

وقال أيضًا: «نقول: لا نسلم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، فإن الله قادر علىٰ أن يخلق الحياة في كل جسم، وأن يُنطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات.

وقد قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١].

وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم إلىٰ مجرد ما شهدوه من العادة، وإلا فمن كان مصدقًا بأن الله قلب عصا موسىٰ -وهي جماد- ثعبانًا عظيمًا ابتلعت الحبال والعصي لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوىٰ.

وإذا كان سبحانه قادرًا علىٰ أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جمادًا من مخلوقاته، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالىٰ فهو أحق بقبول

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

(٢) الصفدية (١/ ٨٨-٩٩).

ذلك، بل بوجود به له، إذ في ما كان ممكنًا حقه من صفات الكمال كان واجبًا، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته»[(١)].

وقال أيضًا: «أن يقال: كل عين من الأعيان تقبل الحياة فإن الله قادر علىٰ خلق الحياة وتوابعها في كل شيء»[(٢)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «الوجه السادس: أن يقال: هب أنه لا بد من العلم بالإمكان الخارجي، فإمكان الوصف للشيء يُعلم تارة بوجوده له، أو بوجوده لنظيره، أو بوجوده لما هو الشيء أَوْلَىٰ بذلك منه».

الشرح

قال ابن تيمية: «والإنسان يعلم الإمكان الخارجي:

تارة بعلمه بوجود الشيء.

وتارة بعلمه بوجود نظيره.

وتارة تعلمه بوجود ما الشيء أولىٰ بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل علىٰ أن ما هو دونه أولىٰ بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكنًا فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب علىٰ ذلك.

ومن الأمثلة علىٰ ذلك:

قوله تعالىٰ: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧] فإنه من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٣٨-٤٢).

(٢) الصفدية (١/ ٨٨-٩٩).

المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم، والقدرة عليه أبلغ، وأن هذا الأيسر أولىٰ بالإمكان والقدرة من ذلك»[(١)].

وقال أيضًا: «إن كل ما أمكن اتصاف الرب سبحانه فهو واجب له؛ لامتناع توقف شيء من صفاته علىٰ غيره»[(٢)].

وقال أيضًا: «أنْ يقال: الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه الممكن للموجود إما أن يكون ممكنًا للواجب، وإما أن يكون ممتنعًا عليه، فإن كان ممتنعًا عليه لزم أن يكون الموجود غير قابل للكمال؛ فإن الموجود إما واجب وإما ممكن، والواجب إذا لم يقبل الكمال فالممكن أولىٰ، ونحن قد ذكرنا الكمال الممكن للموجود الذي لا نقص فيه فيمتنع أن يكون الكمال الممكن للموجود غير ممكن للموجود، وإذا كان ذلك ممكنًا له فإما أن يكون لازمًا أو يكون جائزًا، فإن كان لازمًا له ثبت أن الكمال الممكن للموجود لازم للقديم تعالىٰ واجب له وهو المطلوب، وإن كان جائزًا كان مفتقرًا في حصوله إلىٰ غيره، وحينئذ فذلك الغير أكمل منه؛ لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ له، وذلك المعطي إن كان مخلوقًا له لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق، وأيضًا فشرط إعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال، والكمال إنما يستفيده من الكامل فيمتنع أن يكون معطيًا له لئلا يلزم الدور في الفاعلين والعلل الفاعلة فإنه ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء، وإن كان الغير ليس مخلوقًا له؛ كان واجب الوجود بنفسه، وحينئذ فإن كان متصفًا بصفات الكمال بنفسه فهو الرب الخالق، والأول مفعول له ليس له من نفسه صفات الكمال فهو عبد لا رب، وإن لم يكن متصفًا بصفات الكمال بنفسه بل هذا يستفيد الكمال من هذا وهذا يستفيده من هذا؛ كان هذا دورًا ممتنعًا، وهذا من أعظم ما يُحتج به علىٰ توحيد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧-٣٧٠).

الربوبية، وأنه يمتنع أن يكون للعالم صانعان، فإن الصانعين إما أن يكون كل منهما فاعلًا لجميع العالم، وهذا ممتنع بالضرورة فإنه إذا كان هذا فاعلًا للجميع لم يكن الآخر فاعلًا لشيء منه، فضلًا عن أن يكون فاعلًا لجميعه، فلو كان هذا فاعلًا لجميعه وهذا فاعلًا لجميعه؛ كان كل منهما فاعلًا غير فاعل، وإن كانا متشاركين فإن كان كل منهما قادرًا حين الانفراد؛ لزم امتياز مفعول كل منهما عن الآخر، فذهب كل إله بما خلق، ولهذا كل مشاركين فلا بد أن يكون فعل كل منهما مميزًا عن الآخر، وأيضًا فإذا كان كل منهما قادرًا لزم أن يقدر أحدهما علىٰ فعل العالم حين قدرة الآخر عليه؛ فيلزم كون كل منهما قادرًا علىٰ فعله كله حال قدرة الآخر علىٰ فعله كله، وهذا ممتنع كما تقدم؛ فامتنع أن يكون أحدهما قادرًا علىٰ فعله حال قدرة الآخر علىٰ فعله كما هو المعروف في القادرين علىٰ تحريك شيء ولا يقدر أحدهما علىٰ تحريكه إلا حال ما لا يكون الآخر محركًا له، فإذن لا يكون أحدهما قادرًا إلا عند تمكين الآخر له، فلا يكون أحدهما قادرًا إلا بإقدار الآخر له فلا يكون قادرًا حال الانفراد، وأيضًا فإذا كان كل منهما قادرًا حال الانفراد أمكن أن يفعل ضد مفعول الآخر، وأن يريد خلاف مراده مثل أن يريد هذا تحريك جسم والآخر تسكينه فيمتنع وجود المرادين جميعًا لامتناع اجتماع الضدين فيلزم تمانعهما فلا يكون واحد منهما قادرًا، فثبت أنه يمتنع كون كل منهما قادرًا حين الانفراد، وإن لم يكن واحد منهما قادرًا إلا عند الاجتماع كان كل منهما مؤثرًا في جعل الآخر قادرًا؛ فلا يكون هذا قادرًا إلا بإقدار الآخر له، ولا هذا قادرًا إلا بإقدار الآخر له؛ فيلزم كون كل منهما مؤثرًا في الآخر، وهذا هو الدور في الفاعلين والعلل، وهو ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه كثيرة فإن كون الشيء فاعلًا لنفسه ممتنع؛ فكيف يكون فاعلًا لفاعله، ولأن الفاعل متقدم بذاته علىٰ المفعول فيلزم تقدم هذا بذاته علىٰ هذا، وهذا بذاته علىٰ هذا فيلزم تقدم الشيء علىٰ نفسه بدرجتين، والدور كما هو ممتنع في المؤثر فهو ممتنع في تمام كونه مؤثرًا،

كما أن التسلسل لما امتنع في المؤثر امتنع في تمام كونه مؤثرًا، وهذا بخلاف الدور المعي في الآثار فإنه جائز باتفاق العقلاء، وأما التسلسل في الآثار ففيه نزاع مشهور، وهذه الأمور كلها مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الكمال الذي لا نقص فيه الممكن للموجود هو واجب لواجب الوجود لازم له لا يجوز أن يكون ممتنعًا عليه مع كونه ممكنًا للموجود، فلا يجوز أن يكون ممكن الوجود والعدم لأنه حينئذ يفتقر في اتصافه به إلىٰ غيره؛ لأنه إما أن يكون كل منهما معطيًا للآخر الكمال، وإما أن يكون هذا الثاني هو المعطي، فإن كان هذا فذلك الغير المتصف بصفات الكمال هو حينئذ الرب الكامل المعطي لغيره الكمال، وإن كان الأول لزم كون كل منهما معطيًا للآخر صفات الكمال، وهو يقتضي كون كل منهما مؤثرًا في الآخر، مثل أن يكون كل منهما فاعلًا للآخر عالمًا قادرًا حيًّا، وذلك دور ممتنع كما تبين فثبت أن اتصافه بصفات الكمال أمر لازم له يمتنع زواله عنه وهو المطلوب»[(١)].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعلوم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة، وممكنة لها، فإمكانها للخالق تعالىٰ أَوْلَىٰ وأحرىٰ، فإنها صفات كمال، وهو قابل للاتصاف بالصفات، وإذا كانت ممكنة في حقه فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها».

الشرح

استعمل المصنف هنا قياس الأولىٰ، واستخدام هذا الدليل يكون في جانبين:

---

(١) الصفدية (١/ ٨٨-٩٩).

الجانب الأول: في جانب إثبات الكمال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أيضًا: «فكل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق؛ فالخالق أحق به من وجهين:

أحدهما: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق القابل للعدم المحدَث المربوب.

الثاني: أن كل كمال فيه فإنما استفاده من ربه وخالقه؛ فإذا كان هو مبدعًا للكمال، وخالقًا له؛ كان من المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدِعه أولىٰ بأن يكون متصفًا به من المستفيد المبدَع المعطىٰ»(١).

والجانب الثاني: في جانب نفي النقص.

ويقال أيضًا في الأولوية في جانب النقص، أنها من وجهين:

الأول: أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم منزه عن النقائص والعيوب.

الثاني: أن كل نقص تنزه عنه المخلوق المربوب فإنما نزَّهَهُ عنه ربه وخالقه، فإذا كان الله عَزَّوَجَلَّ هو المُنَزِّهَ غيره عن النقص؛ كان معلومًا بالاضطرار أن الذي ينزه غيره عن النقائص أولىٰ بالتنزه عنها من غيره.

وهناك احتراز مهم في هذه القاعدة، وهو أن هذه القاعدة التي يذكرها أهل العلم، لا بد فيها من مراعاة مفهوم النقص في حق الله عَزَّوَجَلَّ، الذي يجب أن ينزه عنه؛ لأن هناك أمور هي نقص في حق المخلوق، ولكنها كمالٌ في حق الخالق، ومن ذلك:

الكبرياء والعظمة، فإنها نقص في حق المخلوق لكنها كمال في حق الخالق، فإن الله عَزَّوَجَلَّ يسمىٰ بالمتكبر، ويوصف بالكبرياء، قال تعالىٰ: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص١١٧-١١٨).

سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ [الحشر: ٢٣]، وقال ﷺ فيما يرويه عن ربه: «**العِزُّ إِزَارُهُ، وَالكِّبْرِيَاءُ رِدَاؤُهُ، فَمَنْ يُنَازِعُنِي عَذَّبْتُهُ**»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «... فاحترازٌ عما هو لبعض المخلوقات كمال دون بعض، وهو نقص بالإضافة إلىٰ الخالق لاستلزامه نقصًا، كالأكل والشرب مثلًا، فإن الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان، أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب؛ لأن قوامه بالأكل والشرب، فإذا قُدِّرَ غير قابلٍ له، كان ناقصًا عن القابل لهذا الكمال، لكن هذا يستلزم حاجة الآكل والشارب إلىٰ غيره، وهو ما يدخل فيه من الطعام والشراب، وهو مستلزم لخروج شيء منه كالفضلات، وما لا يحتاج إلىٰ دخول شيء فيه، أكمل ممن يحتاج إلىٰ دخول شيء فيه، وما يتوقف كماله علىٰ غيره أنقص مما لا يحتاج في كماله إلىٰ غيره؛ فإن الغني عن شيء أعلىٰ من الغني به، والغني بنفسه أكمل من الغني بغيره.

ولهذا كان من الكمالات ما هو كمال للمخلوق، وهو نقص بالنسبة إلىٰ الخالق، وهو كل ما كان مستلزمًا لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزمًا للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزمًا لفقره المنافي لغناه»(٢).

وقال في موضع آخر: «إن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للموجود، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلًا، والكمال النسبي، هو المستلزم للنقص، فيكون كمالًا من وجه دون وجه، كالأكل للجائع كمالٌ له، وللشبعان نقص فيه؛ لأنه ليس بكمال محض، بل هو مقرون بالنقص.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٦/ ٣٨٩ مع النووي)، كتاب البر والصلة، باب تحريم الكِبْر، برقم (٦٦٢٣).

(٢) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٤٠).

والتعالي والتكبر والثناء علىٰ النفس، وأمر الناس بعبادته ودعائه والرغبة إليه، ونحو ذلك، مما هو من خصائص الربوبية، هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالىٰ، وهو نقص مذموم من المخلوق»[(١)].

«فالكبرياء والعظمة له، بمنزلة كونه حيًّا قيومًا قديمًا واجبًا بنفسه، وأنه بكل شيء عليم، وعلىٰ كل شيء قدير، وأنه العزيز الذي لا ينال، وأنه قهار لكل ما سواه.

فهذه كلها صفات كمال لا يستحقها إلا هو، فما لا يستحقه إلا هو، كيف يكون كمالًا من غيره وهو معدوم لغيره؟ فمن ادعاه كان مفتريًا منازعًا للربوبية في خواصِّها، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: «**يَقُولُ اللهُ تَعَالَىٰ: العَظَمَةُ إِزَارِي، وَالْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا عَذَّبْتُهُ**»[(٢)]، وجملة ذلك أن الكمال المختص بالربوبية ليس لغيره فيه نصيب، فهذا تحقيق اتصافه بالكمال الذي لا نصيب لغيره فيه، ومثل هذا الكمال لا يكون لغيره، فادعاؤه منازعة للربوبية، وفرية علىٰ الله»[(٣)].

فهذا القيد مهم جدًّا في تطبيق هذه القاعدة وفهمها، واحتراز بالغ الأهمية تجب مراعاته والاعتناء بفهمه ودركه؛ لئلا ينسب إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ شيء من النقص الذي يتنزه عنه.

وقال أيضًا: «إن كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصًا فالواجب أولىٰ بها من الممكن، واتصافه بها أولىٰ من الممكن؛ لأنه أكمل، ولأن كل كمال حصل

---

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٣٩).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ: أبو داود في سننه (٤/ ٢٢٦-٢٢٧)، كتاب اللباس، باب ما جاء في الكبر، برقم (٤٠٩٠)، وابن ماجة في سننه (٤/ ٤٥٧)، كتاب الزهد، باب البراءة من الكبر، والتواضع، برقم (٤١٧٤).

(٣) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل (٥/ ٢٤٠).

للممكن فهو من الواجب، وهم يسلمون أن كل كمال حصل للمعلوم فهو من علته، فالمعلول أولىٰ بذلك»(١).

وقال أيضًا: «أن يقال: كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه؛ لأن الموجود الواجب القديم أكمل من الموجود الممكن والمحدث، ولأن كل كمال في المفعول المخلوق هو من الفاعل الخالق، وهم يقولون: كمال المعلول من كمال العلة؛ فيمتنع وجود كمال في المخلوق إلا من الخالق فالخالق أحق بذلك الكمال.

ومن المعلوم بضرورة العقل أن المعدوم لا يبدع موجودًا، والناقص لا يبدع ما هو أكمل منه؛ فإن النقص أمور عدمية، ولهذا لا يوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أمورًا وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه كما قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فنزه نفسه عن السِنَةِ والنوم؛ لأن ذلك يتضمن كمال الحياة والقيومية، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ ۝٣٨﴾ [ق: ٣٨]، يتضمن كمال القدرة، وقوله تعالىٰ: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣] يتضمن كمال العلم، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فمعناه علىٰ قول الجمهور: لا تحيط به. ليس معناه لا تراه؛ فإن نفي الرؤية يشاركه فيه المعدوم فليس هو صفة مدح، بخلاف كونه لا يحاط به ولا يدرك فإن هذا يقتضي أنه من عظمته لا تدركه الأبصار، وذلك يقتضي كمالًا عظيمًا تعجز معه الأبصار عن الإحاطة، فالآية دالة علىٰ إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به نقيض ما تظنه الجهمية من أنها دالة علىٰ نفي رؤيته»(٢).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧-٣٧٠).
(٢) الصفدية (١/ ٨٨-٩٩).

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الوجه السابع: أن يقال: مجرد سلب هذه الصفات نقص لذاته، سواء سميت عمىً وصممًا وبكمًا، أو لم تُسَمَّ، والعلم بذلك ضروري، فإنا إذا قدرنا موجودَين:

أحدهما: يسمع ويبصر ويتكلم.

والآخر: ليس كذلك.

كان الأول أكمل من الثاني.

ولهذا عاب الله سبحانه مَن عَبَدَ ما تنتفي فيه هذه الصفات، فقال تعالىٰ عن إبراهيم الخليل: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ٤٢﴾ [مريم: ٤٢]، وقال أيضًا في قصته: ﴿فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ٦٣﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقال تعالىٰ عنه: ﴿قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ٧٤ قَالَ أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ ٧٥ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ ٧٦ فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٧٧﴾ [الشعراء الآيات: ٧٢-٧٧].

وكذلك في قصة موسىٰ في العجل: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٧٦﴾ [النحل: ٧٦]، فقابل بين الأبكم العاجز وبين الآمر بالعدل الذي هو علىٰ صراط مستقيم».

الشرح

قال ابن تيمية: «إن نفي هذه الصفات نقص، وإن لم يُسَمَّ جهلًا وصمًّا

وبكمًا»[١].

وقال أيضًا: «إن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك، سواء فرض قابلًا أو غير قابل، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله، كما أن نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال فنفس وجود هذه الصفات كمال، ونفس عدمها نقص، سواء سمي موتًا وجهلًا وعجزًا أو لم يسم، وكذلك السمع والبصر والكلام كمال، وعدم ذلك نقص»[٢].

وقال أيضًا: «فإذا قال النافي: إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنًا، فأما ما لا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال: هو قادر علىٰ الحركة ولا عاجز عنها.

فيقال: هذا نزاع لفظي كما تقدم، ويقال أيضًا: فما لا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقص مما يقبل ذلك كالحيوان، فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قدر عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن تصفوه بالعجز عن ذلك، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص، مع إمكان اتصافه بالقدرة علىٰ ذلك، فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصًا»[٣].

وقال أيضًا: «أن يقال هب أنكم لا تسمونه ميتًا ولا جاهلًا ولا عاجزًا، لكن يجب أن يقال ليس بحي ولا عالم ولا قادر، ونفس سلب هذه الصفات فيه من النقص ما في قولنا ميت وجاهل وعاجز وزيادة، ولهذا كان نقص الجماد أعظم من نقص الأعمىٰ؛ فكل محذور في عدم الملكة هو ثابت في السلب العام وزيادة»[٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٧-٣٧٠).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٢-٢٧٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢١-٢٢٤).

(٤) الصفدية (١/ ٨٨-٩٩).

وأعطىٰ المصنف عدة أمثلة تؤكد علىٰ أن اتصاف الله عَزَّوَجَلَّ بالصفات التي وصف بها نفسه هي صفات كمال له عَزَّوَجَلَّ، علىٰ اعتبار أن الشيء إما أن يوصف بتلك الصفة وإما أن يوصف بضدها، ولا شك أن الله مستحق لأن يوصف بصفات الكمال وأن ينفىٰ عنه أضدادها، وفي تقرير هذا الأمر يقول: «**فإذا قدر اثنان:**

أحدهما: موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث علىٰ اصطلاحهم؛ كالعلم والقدرة والفعل والبطش.

والآخر: يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث؛ كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات.

وكذلك إذا قدر اثنان:

أحدهما: يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها.

والآخر: لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص؛ فلا يحب لا هذا ولا هذا ولا يرضىٰ لا هذا ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا؛ كان الأول أكمل من الثاني.

ومعلوم أن الله تبارك وتعالىٰ يحب المحسنين والمتقين والصابرين والمقسطين، ويرضىٰ عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهذه كلها صفات كمال.

وكذلك إذا قدر اثنان:

أحدهما: يبغض المتصف بضد الكمال، كالظلم والجهل والكذب، ويغضب علىٰ من يفعل ذلك.

والآخر: لا فرق عنده بين الجاهل الكاذب الظالم وبين العالم الصادق العادل، لا يبغض لا هذا ولا هذا، ولا يغضب لا علىٰ هذا ولا علىٰ هذا؛ كان الأول أكمل.

وكذلك إذا قدر اثنان:

أحدهما: يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه.

والآخر: لا يمكنه ذلك، إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان، وإما لامتناع الفعل والإقبال عليه باليدين والوجه؛ كان الأول أكمل. فالوجه واليدان لا يعدان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك، ووجه كل شيء بحسب ما يضاف إليه، وهو ممدوح به لا مذموم كوجه النهار ووجه الثوب ووجه القوم ووجه الخيل ووجه الرأي وغير ذلك، وليس الوجه المضاف إلىٰ غيره هو نفس المضاف إليه في شيء من موارد الاستعمال سواء قدر الاستعمال حقيقة أو مجازًا.

فإن قيل: من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه أكمل ممن يفعل بيديه. قيل: من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء، وبيديه إذا شاء؛ هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه ولا يمكنه أن يفعل باليد. ولهذا كان الإنسان أكمل من الجمادات التي تفعل بقوىٰ فيها كالنار والماء.

فإذا قدر اثنان:

أحدهما: لا يمكنه الفعل إلا بقوة فيه.

والآخر: يمكنه الفعل بقوة فيه وبكلامه؛ فهذا أكمل.

فإذا قدر آخر: يفعل بقوة فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء؛ فهو أكمل وأكمل.

وأما صفات النقص:

فمثل النوم فإن الحي اليقظان أكمل من النائم والوسنان، والله لا تأخذه سنة ولا نوم.

وكذلك من يحفظ الشيء بلا اكتراث أكمل ممن يكرثه ذلك، والله تعالىٰ وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما.

وكذلك من يفعل ولا يتعب: أكمل ممن يتعب، والله تعالىٰ خلق السموات

والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسه من لغوب، ولهذا وصف الرب بالعلم دون الجهل، والقدرة دون العجز، والحياة دون الموت، والسمع والبصر والكلام، دون الصمم والعمىٰ والبكم، والضحك دون البكاء، والفرح دون الحزن»..

واسستثنىٰ المصنف من ذلك من الصفات ما يكون الكمال في اجتماع الأمرين، ومن ذلك قوله: «وأما الغضب مع الرضا والبغض مع الحب؛ فهو أكمل ممن لا يكون منه إلا الرضا والحب دون البغض والغضب للأمور المذمومة التي تستحق أن تذم وتبغض؛ ولهذا كان اتصافه بأنه يعطي ويمنع ويخفض ويرفع ويعز ويذل أكمل من اتصافه بمجرد الإعطاء والإعزاز والرفع؛ لأن الفعل الآخر -حيث تقتضي الحكمة ذلك- أكمل مما لا يفعل إلا أحد النوعين ويخل بالآخر في المحل المناسب له، ومن اعتبر هذا الباب وجده علىٰ قانون الصواب والله الهادي لأولي الألباب»[١].



(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٨٨-٩٤).

[الأصل الثاني من نوعي التوحيد]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فصل: وأما الأصل الثاني، وهو التوحيد في العبادات، المتضمن للإيمان بالشرع والقدر جميعًا.

فنقول: إنه لا بدَّ من الإيمان بخلق الله وأمره».

الشــرح

لما فرغ المصنف من الكلام عن الأصل الأول في هذه الرسالة، وهو (**باب التوحيد والصفات**)، شرع هنا في بيان الأصل الثاني من الكتاب، وهو (**باب الشرع والقدر**).

وقد سبق أن ذكر المصنف في أول الكتاب الهدف من تأليف هذا الكتاب فبيَّن أنه موضوع لبيان أصلين كبيرين:

الأصل الأول: التوحيد والصفات.

الأصل الثاني: الشرع والقدر.

ثم بيَّن أن آيات القرآن الكريم تنقسم إلىٰ قسمين:

- آيات تشتمل علىٰ الأخبار.
- آيات تشتمل علىٰ الأوامر.

فأما الأصل الأول وهو (التوحيد والصفات) فإنه من باب الأخبار.

وأما الأصل الثاني وهو (الشرع والقدر) فإنه من باب الأوامر.

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ في بداية الرسالة التدمرية: «فالكلام في باب (التوحيد والصفات) هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في (الشرع والقدر) هو من باب الطلب والإرادة»[(١)].

وقول المصنف: **«فنقول: إنه لا بدَّ من الإيمان بخلق الله وأمره»**.

ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالىٰ أننا مأمورون بالإيمان بشيئين:

١- الخلق.

٢- الأمر.

وقد جمع الله تعالىٰ بينهما في سورة الأعراف فقال تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فالخلق: هو القضاء والقدر.

والأمر: هو الشرع والعبادة.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه علىٰ كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدَّر المقادير وكتبها حيث شاء».

الشرح

شرع المصنف في بيان القسم الأول من هذا الأصل، وهو ما عبر عنه في الآية

(١) التدمرية (ص٣).

بلفظ (الخلق)، والمقصود به هنا القدر.

وأشار المصنف في هذا النص إلىٰ مراتب القدر الأربعة، وهي:

١ - الخلق.

٢ - المشيئة.

٣ - العلم.

٤ - الكتابة.

فقول المصنف: «**فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه**» هذه مرتبة الخلق.

وقول المصنف: «**وأنه علىٰ كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فلا حول ولا قوة إلا بالله**» هذه مرتبة المشيئة.

وقول المصنف: «**وقد علم ما سيكون قبل أن يكون**» هذه مرتبة العلم.

وقول المصنف: «**وقدَّر المقادير وكتبها حيث شاء**» هذه مرتبة الكتابة.

وأما تعريف القدر:

فالقدر في اللغة: هو القضاء والحكم ومبلغ الشيء، والتقدير: التروية والتفكر في تسوية الأمر[1].

والقدر في الاصطلاح: «هو ما سبق به العلم، وجرىٰ به القلم مما هو كائن إلىٰ الأبد، وأنه عَزَّوَجَلَّ قدَّر مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده تعالىٰ، وعلىٰ صفات مخصوصة،

---

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص٥٩١).

فهي تقع علىٰ حسب ما قدرها»[(١)].

وقال ابن حجر في تعريفه: «المراد أنّ الله -تعالىٰ- علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثمَّ أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد، فكل محدَث صادر عن علمه وقدرته وإرادته»[(٢)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧٠﴾﴾ [الحج: ٧٠]، وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه علىٰ الماء»[(٣)].

الشرح

أشار المصنف -رحمه الله تعالىٰ- هنا إلىٰ بعض أدلة مرتبة العلم ومرتبة الكتابة.

وأما الأدلة علىٰ الإيمان بالقدر:

فنصوص القرآن والسنة متواترة في وجوب الإيمان بالقدر، وصريحة في أن كل شيء خلقه الله بقدر.

فأما أدلة القرآن، فمنها ما يلي:

- قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩].

---

(١) عقيدة السفاريني (١/ ٣٤٨).

(٢) فتح الباري (١/ ١١٨).

(٣) أخرجه مسلم كتاب القدر باب حجاج آدم وموسىٰ برقم (٢٦٥٣).

- وقال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾ [الأحزاب: ٣٨].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٢].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ٢].

- وقال تعالىٰ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلىٰ الآيات: ١-٣].

وأما أدلة السنة، فمنها ما يلي:

- عن عمر بن الخطاب في سؤال جبريل عليه السلام الرسول ﷺ عن الإيمان قال: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر خيره وشره**» قال (أي: جبريل عليه السلام): صدقت»(١).

- وعن طاووس أنه قال: أدركت ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ، يقولون: كل شيء بقدر، قال: وسمعت عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «**كل شيء بقدر، حتىٰ العجز والكيس**»(٢).

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر، فنزلت:** ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ۝٤٨ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القمر الآيات: ٤٨: ٤٩](٣).

وأما أدلة مراتب الإيمان بالقدر:

فالإيمان بالقدر له أربعة أركان، ويسميها بعض العلماء أيضًا: (مراتب القدر)،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر، وعلامة الساعة (١/ ٣٦ رقم ٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر باب كل شيء بقدر (٤/ ٢٠٤٥ رقم ٢٦٥٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر باب كل شيء بقدر (٤/ ٢٠٤٦ رقم ٢٦٥٦).

وهذه الأركان الأربعة هي:

الركن الأول: العلم:

الركن الأول -أو المرتبة الأولىٰ من مراتب الإيمان بالقدر-: هو العلم، فيجب الإيمان بأن الله يعلم ما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف سيكون، فالله يعلم القدر قبل وقوعه، ولكن قد أنكر هذا الركن وهذه المرتبة فرقة من الفرق الضالة في باب القدر، وهم القائلون بأنه: (لا قدر، والأمر أُنف) أي: مستأنف، أي أن الله لا يعلم الأمر إلا بعد أن يقع، تعالىٰ الله عما يقولون علوًّا كبيرًا. والأدلة علىٰ علم الله تعالىٰ بالمقادير كثيرة، منها:

- قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾﴾ [الحشر: ٢٢].

- وقال تعالىٰ: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢].

- وقال تعالىٰ: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ﴾ [سبأ: ٣].

- وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥].

- وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ ۖ﴾ [النجم: ٣٢].

وقال الله تعالىٰ -مقررًا علمه بما لم يكن لو كان كيف سيكون-: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فالله يعلم أن هؤلاء المكذبين الذين يتمنون في يوم القيامة الرجعة إلىٰ الدنيا أنهم لو عادوا إليها لرجعوا إلىٰ تكذيبهم وضلالهم.

وقال في الكفار الذين لا يطيقون سماع الهدىٰ: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنفال: ٢٣].

ومن علمه تبارك وتعالىٰ بما هو كائن: علمه بما كان الأطفال الذين توفوا صغارًا عاملين لو أنهم كبروا قبل مماتهم، وبيانه فيما يلي:

- عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «سئل النبي ﷺ عن أولاد المشركين، فقال: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**»[(١)].

- وعن عائشة أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: توفي صبيٌّ، فقلت: طوبىٰ له عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله ﷺ: «**أَوَلَا تدرين أن الله خلق الجنة والنار، فخلق لهذه أهلًا ولهذه أهلًا؟**»[(٢)].

وفي رواية عند مسلم -أيضًا- عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «دُعي رسول الله ﷺ إلىٰ جنازة صبي من الأنصار، فقلت: يا رسول الله طوبىٰ لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل السوء ولم يدركه. قال: «**أَوَغَير ذلك يا عائشة، إن الله خلق للجنة أهلًا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلًا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم**»[(٣)].

الركن الثاني: الكتابة:

الركن الثاني -أو المرتبة الثانية من مراتب الإيمان بالقدر- هو الكتابة، فيجب الإيمان بأن الله تعالىٰ كتب كل المقادير في اللوح المحفوظ وسطر فيها كل ما هو

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب القدر باب الله أعلم بما كانوا عاملين (٨/ ١٢٢ رقم ٦٥٩٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر باب معنىٰ كل مولود يولد علىٰ الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٥٠ رقم ٢٦٦٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر باب معنىٰ كل مولود يولد علىٰ الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين (٤/ ٢٠٥٠ رقم ٢٦٦٢).

كائن إلىٰ يوم القيامة.

واللوح المحفوظ -الذي كتب الله فيه مقادير الخلائق- سماه القرآنُ بالكتاب، وبالكتاب المبين، وبالإمام المبين، وبأم الكتاب، والكتاب المسطور.

- قال تعالىٰ: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ٢٢﴾ [البروج الآيات: ٢١، ٢٢]، وقال تعالىٰ: ﴿أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ٧٠﴾ [الحج: ٧٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ ١٢﴾ [يس: ١٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلطُّورِ ١ وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ ٢ فِي رَقّٖ مَّنشُورٖ ٣﴾ [الطور: ١- ٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ٤﴾ [الزخرف: ٤]، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنَّ الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه علىٰ الماء**»[(١)].

الركن الثالث: المشيئة:

الركن الثالث -أو المرتبة الثالثة من مراتب الإيمان بالقدر-: المشيئة، أي: الإيمان بمشيئة الله النافذة وقدرته التامة، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حركة ولا سكون في السماوات ولا في الأرض إلا بمشيئته، فلا يكون في ملكه إلا ما يريد.

والنصوص المصرحة بهذا الركن المقررة له كثيرة، منها:

- قال تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [التكوير: ٢٩].

- وقال تعالىٰ: ﴿۞وَلَوۡ أَنَّنَا نَزَّلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَحَشَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ كُلَّ شَيۡءٖ قُبُلٗا مَّا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ﴾ [الأنعام: ١١٢].

---

(١) أخرجه مسلم كتاب القدر باب حجاج آدم وموسىٰ برقم (٢٦٥٣).

- وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٣٦].

- وقال تعالىٰ: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٣٩﴾ [الأنعام: ٣٩].

ومشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة يجتمعان فيما كان وما سيكون، ويفترقان فيما لم يكن ولا هو كائن، فما شاء الله تعالىٰ كونه فهو كائن بقدرته لا محالة، وما لم يشأ الله تعالىٰ إياه لا يكون؛ لعدم مشيئة الله تعالىٰ، ليس لعدم قدرته عليه.

- قال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ ٢٥٣﴾ [البقرة: ٢٥٣]،

- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [المائدة: ٤٨].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾ [الأنعام: ٣٥].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ﴾ [الأنعام: ١٠٧].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ﴾ [يونس: ٩٩].

الركن الرابع: الخلق:

الركن الرابع -أو المرتبة الرابعة من مراتب الإيمان بالقدر-: الخلق، أي: خلق الله تبارك وتعالىٰ لكل موجود، لا شريك لله في خلقه.

وقد قررت النصوص أن الله خالق كل شيء، فهو الذي خلق الخلق وكوَّنهم وأوجدهم، فهو الخالق وما سواه مربوب مخلوق.

- قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢].

- وقال تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ٨١﴾ [يس: ٨١].

- وقال تعالىٰ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ [الأنعام: ١].

- وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: ١].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣].

فهذه مراتب القدر وأركانه الأربعة التي يجب علىٰ العبد أن يؤمن بها حتىٰ يكون مؤمنًا بالقدر.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ويجب الإيمان بأن الله تعالىٰ أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه».

الشرح

شرع المصنف في بيان القسم الثاني من الأصل الثاني (الأمر)، وهو الشرع.

وأعظم الأوامر هو توحيد الله تعالىٰ في ألوهيته ووجوب إفراده بالعبادة، ولذا بدأ المصنف ببيان هذا النوع من التوحيد، وهو توحيد الألوهية.

والجدير ذكره أن القرآن كله دعوة للتوحيد:

قال ابنُ القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كلُّ سُورة في القرآن هي متضمنة للتوحيد، بل نقول قولًا كليًّا: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه.

فإن القرآن:

١- إمَّا خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري.

٢- وإمَّا دعوة إلىٰ عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو

التوحيد الإرادي الطلبي.

٣- وإمَّا أمر ونهي، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره، فهي حقوق التوحيد ومكملاته.

٤- وإمَّا خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يُكرمهم به في الآخرة، فهو جزاء توحيده.

٥- وإمَّا خبر عن أهل الشرك، وما فُعل بهم في الدنيا من النَّكال، وما يحل بهم في العقبىٰ من العذاب، فهو خبر عمن خرج عن حكم توحيده.

فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه، وفي شأن الشرك وأهله وجَزائهم»[(١)].

وأما تعريف توحيد الألوهية:

فتوحيد الألوهية: هو إفراد الله بأفعال العباد التعبدية؛ كالصلاة، والصوم، والدعاء[(٢)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وعبادته تتضمن كمال الذُّل له والحب له، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ﴾» [آل عمران: ٣١].

الشرح

يندرج تحت هذا النص جملة مسائل، نذكر منها:

---

(١) مدارج السَّالكين (٣/ ٤٤٩، ٤٥٠).

(٢) القول المفيد شرح كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/ ١٤).

المسألة الأولىٰ: تعريف العبادة لغة:

العبادة في اللغة: مَصدر عَبَدَ.

وفي «القاموس»: «العَبْدِيَّةُ والعُبودِيَّةُ والعُبودَةُ والعِبادَةُ: الطَّاعَةُ»[(١)].

وفي «الصِّحاح»: «أصلُ العُبودية: الخُضوع والذُّل، والتَّعبيد: التَّذليل.

يقال: طريق مُعَبَّد، والبَعير المـُعبد: المـَهنوء بالقَطْرَان المـُذَلَّل.

والعبادة: الطاعة، والتعبد: التَّنَسُّك».

فتفترق المعاني بحسب الاشتقاق.

«وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩﴾ [الفجر: ٢٩]، أي: في حِزبي»[(٢)]، فأضاف إليها معنىٰ جديدًا، وهو الولاء.

وفي «المخصص»: «أصل العبادة: التَّذليل، من قولهم: طريق مُعَبَّد، أي: مُذَلَّل بكثرة الوطءِ عليه... ومنه أُخِذ (العبد) لِذِلَّتِه لمـَولاه.

والعبادة والخضوع والتَّذَلُّل والاستكانة قَرائب في المعاني؛ يقال: تعَبَّد فلان لفلان: إذا تذلل له، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة؛ طاعة كان للمعبود أو غيرَ طاعة، وكل طاعة لله علىٰ جهة الخُضوع والتَّذَلُّل فهي عبادة، والعبادة نوع من الخضوع، لا يَستحقه إلا الُمنعم بأعلىٰ أجناس النِّعَم؛ كالحياة والفَهم والسَّمع والبَصر»[(٣)].

وفي «اللِّسان»: «أصل العبودية: الخضوع والتذلل...، وفي حديث أبي هريرة:

---

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادي (ص٢٩٦).

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (٢/ ٥٠٣، ٥٠٤).

(٣) انظر: المخصص، لابن سيده (٤/ ٦٢).

«**لا يَقل أحدكم لمملوكه: عَبدي وأَمَتي، وليقل: فتاي وفتاتي**»[١]؛ هذا علىٰ نفي الاستكبار عليهم، وأن يَنسب عبوديتهم إليه، فإنَّ المستحق لذلك الله تعالىٰ، هو رب العباد كلهم والعبيد»[٢].

وجعل بعضهم العبادة لله، بخلاف العبودية وغيرها فهي تجعل لله وللمخلوقين.

قال الأزهري: «ولا يقال: عبد يَعبد عبادة، إلَّا لمن يعبد الله، ومَن عَبَدَ من دونه إلهًا فهو من الخاسرين، قال: وأمَّا عَبْدٌ خَدَمَ مَولاه، فلا يُقال: عَبَدَه... قال الليث: ويُقال للمشركين: هم عَبَدَة الطاغوت.

ويقال للمسلمين: عباد الله، يَعبدون الله...، والعابد: المـُوحِّد»[٣].

وعلىٰ هذا، فتعريف العبادة في لغة العرب: هو أن العبادة هي الذلُّ والخضوع المـُستلزِم طاعة المَعبود أمرًا ونهيًا، ولذا سُمِّي الرقيق «عبدًا»؛ لأنَّه يَذِلُّ ويخضع لسيده أمرًا ونهيًا فيما يَختص بشئون الحياة.

فمدار كلمة (العبادة) -في اللغة- علىٰ التذلل والخضوع والاستكانة، وهي معانٍ متقاربة.

الفرق بين المعنىٰ اللغوي والمعنىٰ الشرعي للعبادة:

لكن هذه اللفظة لما استعملت في الشَّرع أُضيف إليها مع الخضوع كمال المحبة، فانتقلت إلىٰ المعنىٰ الشرعي بإضافة المحبة مع الخضوع. ولذلك لما عرَّفها ابنُ كثير رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «العبادة في اللغة: مِن الذِّلَّة، يُقال: طريق مُعَبَّد، وبَعير مُعَبَّد، أي:

(١) أخرجه البخاري (٢٥٥٢)، ومسلم (٢٢٤٩).
(٢) لسان العرب لابن منظور (٣/ ٢٧١).
(٣) تهذيب اللغة للأزهري (٢/ ١٣٩، ١٤٠).

مُذَلَّل. وفي الشرع: عِبارة عمَّا يَجمع كمال المحبة والخُضوع والخَوف»[١]، فعند تعريفها في الشرع زاد فيها معنىٰ آخر، وهو المحبة.

قال شيخُ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والعبادة تجمع كمال المحبة وكمال الذُّلِّ؛ فالعابد محبٌّ خاضع، بخلاف مَن يحب مَن لا يخضع له، بل يحبه ليتوسل به إلىٰ محبوب آخر، وبخلاف مَن يخضع لمن لا يحبه كما يخضع للظالم؛ فإنَّ كلًّا مِن هذين ليس عبادة محضة»[٢].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «والعبودية مَدَارها علىٰ قاعدتين هما أصلها: حُبٌّ كاملٌ وذُلٌّ تامٌّ، ومنشأ هذين الأصلين... هما مُشاهدة المِنَّة التي تُورث المحبة، ومطالعة عيب النَّفس والعمل التي تورث الذل التَّام، وإذا كان العبد قد بَنىٰ سلوكه إلىٰ الله تعالىٰ علىٰ هذين الأصلين لم يَظفر عدوه به إلا علىٰ غِرَّة وغِيلة، وما أسرع ما يُنعشه الله عَزَّ وَجَلَّ ويجبره ويتداركه برحمته»[٣].

المسألة الثانية: استعمالات كلمة (عبد) في الشرع.

استُعملت كلمة (عبد) في الشرع علىٰ عِدَّة أقسام:

القسم الأول: عبودية الرِّقِّ، كما جاء في قوله: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾ [النحل: ٧٥]، فالمراد بالعبد هنا: العَبد الرَّقيق المملوك؛ فتُطلق العبودية ويُراد بها عبودية الرِّقِّ.

القسم الثاني: العبودية العامَّة؛ حيث تُطلق العبودية ويُراد بها العبودية العامَّة؛ أي: عبودية الربوبية، كما في قوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدًا ٩٣﴾

(١) تفسير ابن كثير (١/ ١٣٤).
(٢) قاعدة في المحبة لابن تيمية (ص٩٨).
(٣) الوابل الصَّيِّب من الكلم الطيب لابن القيم (ص٨).

[مريم: ٩٣]، فالعبد هنا: عَبد القَهر والمـُلك لله ﷻ، وكلُّنا عبيدٌ لله ﷻ.

وعند جمع كلمة (عبد) يَظهر الفرق بين عبودية الربوبية لله ﷻ، وكذلك عبودية الرق، فتقول في جمعها: عَبيد، وأمَّا في عبودية الألوهية فتقول: عِباد، ولذلك قال تعالىٰ: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٦٣].

القسم الثالث: العبودية الخاصة، أي: عبودية التَّأَلُّه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: ١٧]، ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ﴾ [ص: ٤١]، ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١]، فهذه العبودية الخاصة.

القسم الرابع: عبودية الأشياء؛ كعبد الدنيا وشهواتها، وهو المذكور في قوله ﷺ: «**تَعِس عبدُ الدِّينار والدِّرهم، والقَطيفة، والخَمِيصة؛ إن أُعطي رَضِي، وإن لم يُعط لم يَرْضَ**»(١)، فهذا فِيمَن استعبدته الدنيا وملذَّاتها فأصبح لها عبدًا.

لذا يلزم التفريق في استعمالات هذه الكلمة، حتىٰ يتضح المراد بها.

وهذه المعاني مما يجدر مَعرفتها والعناية بها؛ لأنها سترد خلال سياق هذه الرِّسالة المباركة.

المسألة الثالثة: تعريف العبادة شرعًا:

مع اختلاف عبارات العلماء -رحمهم الله- في تعريف العِبادة شرعًا إلا أنَّ الجميع يدور حول معنىٰ واحد، والفرق بين تعريفاتهم إنما يقع في الشمول، وسنعرض بعضًا منها:

١- قال الإمام القرطبيُّ رحمه الله: «العبادة: عبارة عن توحيده والتزام شرائع دينه،

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٣٥). والقطيفة: كساء أو فراش له أهداب. والخميصة: ثَوب أسود أو أحمر له أعلامٌ.

وأصل العبادة: الخضوع والتَّذَلُّل»[(١)].

٢- وقال الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «العبادة في الشرع: عِبارة عمَّا يَجمع كمال المحبة والخُضوع والخَوف»[(٢)]؛ وعليه فَمن اتصف بذلك فإنه يُطلق عليه أنَّه عابد لله عَزَّوَجَلَّ.

٣- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا: «العبادة: هي اسم جامعٌ لكلِّ ما يُحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة».

وعلىٰ هذا يتضح أنَّ للعبادة تعريفين.

أحدهما: باعتبار العابد، وهو كمال الذُّلِّ مع كمال الحب لله عَزَّوَجَلَّ.

والآخر: باعتبار المُتَعَبَّد به، وهو ما يُحِبُّه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة؛ لكونه عَزَّوَجَلَّ شَرَعَه وعُمِل وَفْقَ مُراده.

قال شيخ الإسلام: «العبادة: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك من العبادة.

وكذلك حب الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٢٢٥).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ١٣٤).

من عذابه، وأمثال ذلك هي من العبادة لله(١).

والعبادة هي الغاية التي خلق الله من أجلها جميع الجن والإنس.

- قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وهي تتضمن كمال الذُّل لله مع كمال الحب له ﷻ، وذلك يتضمن كمال طاعته، ومن يطع الرسول فقد أطاع الله.

- قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، قال جل وعلا: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١].



(١) العبودية لشيخ الإسلام (ص٤٤).

[معنى حديث الأنبياء اخوة لعلاة]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وقد قال تعالىٰ: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥].، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].، وقال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ [المؤمنون الآيات: ٥١-٥٢]، فأمر الرسل بإقامة الدين وأن لا يتفرقوا فيه، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «إنَّا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء إخوة لعلَّات، وأنا أَوْلَىٰ الناس بابن مريم؛ لأنه ليس بيني وبينه نبي»(١).

الشـــرح

أورد المصنف النصوص الدالة علىٰ أن وظيفة الرسل والأنبياء جميعًا هي الدعوة لدين الله الذي هو التوحيد، فالرسل من أولهم إلىٰ آخرهم دعوا أقوامهم إلىٰ توحيد الله عَزَّوَجَلَّ والخلوص من الشرك بشتىٰ صوره، فالله بعث رسوله ﷺ بعبادته وطاعته وطاعة رسوله ﷺ، فوظائف الرُّسل هي:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب قول الله: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [مريم: ١٦] حديث رقم (٣٤٤٣).

أولًا: تعريف الناس بربِّهم.

ثانيًا: تعريفهم بالطريق الذي يُوَصِّلهم إلىٰ ربِّهم، أي: بعبادته وطاعته.

ثالثًا: بيان حالهم ومآلهم.

يعني: ما هو المآل؟ وما هي العاقبة التي تعود علىٰ الناس بإيمانهم واتِّباعهم الشرع المنُزل، فهذه هي وظيفة الرسل.

فدعوة الرُّسل -كما هو معلوم- تقوم علىٰ دعوة الناس للعبادة، فنوح وغيره من الأنبياء ممن ذكر الله تعالىٰ في القرآن إنما أَمَروا أقوامهم بهذا الأمر: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩].

فالعِبادة هي ما بُعث به الرسل، ولذلك كان بَعثُ الرسل من أَجْل هذا، قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، فدعوة الرسل قائمة علىٰ تحقيق العبادة لله عَزَّوَجَلَّ وحده.

ومعلوم أنَّ الحكمة والغاية مِن خلق الله عَزَّوَجَلَّ للجنِّ والإنس هي عبادته وحده جَلَّجَلَالُهُ؛ قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ لذلك بَيَّن لهم عن طريق الرسل والكتب ما يُحبه ويرضاه منهم ليَفعلوه، وما يُبغضه ليَجتنبوه.

والعبادة كذلك هي حقُّ الله علىٰ العبيد كما قال النبي ﷺ لمعاذ: «**أتدري ما حقُّ الله علىٰ العباد؟ وما حقُّ العباد علىٰ الله؟**». قال معاذ: اللهُ ورسوله أعلمُ. **قال:** «**حَقُّ الله علىٰ العباد: أن يَعبدوه ولا يشركوا به شيئًا**»[(١)]، فمَن أراد أن يُحَقِّق العبادة عليه أن يقوم بحقِّ الله عَزَّوَجَلَّ عليه من فِعل الأوامر واجتناب النواهي، مخلصًا في ذلك عمله لوجه الله؛ قال جل وعلا: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

والعبادة هي الصلة بين العبد وبين الله عَزَّوَجَلَّ، فعلاقة العبد بربِّه لا تكون إلا من

(١) أخرجه البخاري (٢٨٥٦)، ومسلم (٣٠).

طريق عبادته عَزَّوَجَلَّ، كما جاء في الحديث القدسي: «**وما تَقَرَّب إليَّ عبدي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إليَّ مما افترضتُ عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتىٰ أُحِبَّه**»[(١)].

فمحبة الله لعبده لا تحصل إلا بأن يحقق العبد العبادة لله عَزَّوَجَلَّ، وذلك بفعل الفرائض واجتناب النواهي، والإكثار من النَّوافل.

والعبادة: هي معنىٰ لا إله إلا الله؛ فالإله: هو المعبود، وقيام العبد بحقِّ لا إله إلا الله لا يتأتىٰ إلَّا بإخلاص العبادة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وحده لا شريك له.

والعبادة: شَطر الإسلام وأوله وآخره؛ فالإنسان لا يدخل الإسلام إلا بعد أن ينطق بالشهادتين؛ (شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله)؛ فلا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحقٍّ إلا الله، ومحمد رسول الله معناها لا متبوع في أداء العبادة ولا قُدوة للنَّاس إلا رسول الله ﷺ؛ قال جل وعلا: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١].

فمن أراد السعادة في الدنيا والآخرة فعليه باقتفاء أثره ﷺ، والعَض علىٰ ما جاء به، وأن لا يَعبد اللهَ إلا بما شرع رسولُه ﷺ؛ قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، وكذلك «**من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله وَجَبت له الجنَّةُ**»، كما جاء في الحديث[(٢)].

والعبادة ظاهر الدِّين وباطنه؛ لأنَّ الدِّين يشمل العبادات الظاهرة والعبادات القلبية الباطنة، وستأتي الإشارة إلىٰ ذلك عند بيان تعريف العبادة، وأنها أول الدِّين وآخره وظاهره وباطنه.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه أحمد (٢٢٠٣٤)، وأبو داود (٣١١٦) بلفظ: دخل الجَنَّة. من حديث معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وحسنه الألبانيُّ في الإرواء (٦٨٧).

ومما يجب أن يُعلم: أن الانحراف في هذا الباب -باب العبادة- أعظم من الانحراف في سائر الأبواب؛ فانحراف الناس في باب العبادة أكثر من انحرافهم في باب الأسماء والصفات.

وسبب ذلك -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ-: «لأنَّ الانحراف في أمر العبادة انحراف في أمر الإرادة، أمَّا الانحراف في باب الأسماء والصفات فهو انحراف في باب العِلم، وباب العلم كما هو معلوم قد لا يَناله كثيرٌ من الناس، بينما أمر الإرادة أمر مُشترك؛ حتىٰ البهائم لها إرادة، وبالتالي يقع الانحراف كثيرًا في باب العبادة أكثر من وقوع الانحراف في باب الأسماء والصفات، وعلىٰ هذا فالبدع في باب العبادة أكثر من البِدع في باب الأسماء والصفات، وهذا أمرٌ ملموس مشاهد؛ فمن يتأمل أحوال الناس يجد أن عندهم من الانحرافات في باب توحيد العِبادة ما هو أعظم من الانحرافات في باب الأسماء والصفات، وأنواع البدع تشهد بذلك.

فعلىٰ العبد أن يحقق العبادة التي هي غاية الأمور المحبوبة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والتي مِن أجلها خَلَقَ الخَلْقَ، وبها أرسل الرسل، وأَنزل الكتب، حتىٰ إن أول أمر نزل في القرآن هو قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١﴾ [البقرة: ٢١].

فإذا كانت العبادة بهذه المنزلة؛ فعلينا أن نحذر ممن يعمل علىٰ إسقاطها، أو مَن يُقلل من شأنها، وأن نعمل جاهدين لتحقيق العبادة علىٰ الوجه الذي يحبه الله ويرضاه، وأن نسعىٰ كذلك في تعليمها للناس، وفي غرسها في نفوسنا ونفوس أبنائنا ونفوس طُلَّابنا؛ فهي مسئولية عظمىٰ.

وعلىٰ المسلم أن يُرَتِّب طريقةَ تعليمه للمسلمين علىٰ أولويات الدين، إذ هناك مَن يسعىٰ لترتيب مسائل وأبواب الاعتقاد بترتيب منكوس؛ فيأتي بمسائل هي من

لواحق أمور العقيدة ويجعلها أساسًا، ويأتي بمسائل -مثلًا- في الأسماء والأحكام ويُقَدِّمها علىٰ مسائل التوحيد، فليس هذا من الحق في شيء، فأوليَّات وأولويات هذا الدِّين مرتبة، كما نبَّه النبيُّ ﷺ معاذًا علىٰ ذلك؛ فعن ابن عبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا بعث معاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ علىٰ اليَمن، قال: «**إنَّك تَقْدُمُ علىٰ قوم أهل كتاب؛ فَلْيَكُن أوَّل ما تَدعوهم إليه: عبادة الله، فإذا عَرفوا الله، فأخبرهم أنَّ الله قد فَرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فَعلوا، فأخبرهم أنَّ اللهَ فرض عليهم زكاة من أموالهم وتُرد علىٰ فقرائهم، فإذا أطاعوا بها، فَخُذ منهم وتَوَقَّ كرائمَ أموال الناس**»[(١)].

وأيضًا هذا المقام -مقام العِبادة- مَقام عظيم، وهو شَرف لمن حَقَّقه وانتسب إليه؛ فهو شرفٌ لملائكة الله تعالىٰ المُقربين الذين لهم من المنزلة ما ذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من أوصافهم؛ فقال: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٠].

فمع ما وضع اللهُ فيهم مِن عِظم الخلق، وما جعل لهم من المنزلة، إلا أنَّهم لا يستكبرون عن عبادته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فلذلك حق علىٰ كل مسلم أن يَعتني بهذا الأمر حق الاعتناء، وأن يهتم به غاية الاهتمام؛ علمًا وعملًا، وكذلك دعوة وتطبيقًا.

وجميع الأنبياء بُعثوا بدين واحد وهو الإسلام: وهو إسلام الوجه لله، وإفراد الله بالعبادة، وقد أورد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هذا الأصل في القرآن في مواضع كثيرة، فبين جل وعلا أنه بعث جميع الأنبياء بدين واحد، وهو إفراد الله بالعبادة، وإليك بعض الأدلة علىٰ ذلك:

- قال تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ءَالِهَةً

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٨)، ومسلم (١٩).

يُعۡبَدُونَ ﴿٤٥﴾ [الزخرف: ٤٥].

فهذه الآية توضح أن جميع الرسل قبل نبينا محمد ﷺ جاؤوا بتوحيد العبادة لله تعالىٰ، وأن لا تتخذ من دونه آلهة.

- وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وهذه الآية يخبر الله تعالىٰ فيها أنه أوحىٰ إلىٰ جميع الأنبياء بتوحيده وإفراده بالعبادة.

- وقال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣].

فبين ربنا جل وعلا في هذه الآية أنه وصىٰ بهذا الدين أولي العزم من الرسل، وأمرهم بإقامته وعدم التفرق والاختلاف فيه.

- وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ [المؤمنون الآيات: ٥١-٥٢].

وفي هذه الآية أمر الله الرسل بالأكل من الطيبات وأمرهم بالعمل الصالح، وأمرهم بإقامة الدين الذي ارتضاه لهم جميعًا، وهو الإسلام.

- وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«أَنَا أَوْلَىٰ النَّاسِ بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّىٰ وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ»**[1].

وفي هذا الحديث بيَّن نبينا ﷺ بأن جميع الأنبياء إخوة لعلات، وهم الإخوة من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب قول الله: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا﴾ [مريم: ١٦]. حديث رقم (٣٤٤٣).

الأب، فكان ذلك تنبيهًا علىٰ أن أصل الدين واحد لجميع الأنبياء، ولكن الشرائع مختلفة، وهذا المقصود بأن أمهاتهم شتىٰ.

قال النووي رحمه الله تعالىٰ: «قال العلماء: أولاد لعلات -بفتح العين المهملة، وتشديد اللام- هم الإخوة لأب من أمهات شتىٰ، وأما الإخوة من الأبوين فيقال لهم أولاد الأعيان، قال جمهور العلماء معنىٰ الحديث: أصل إيمانهم واحد وشرائعهم مختلفة؛ فإنهم متفقون في أصول التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها الاختلاف»[١].



(١) شرح صحيح مسلم للنووي: (٨/ ١١١).

دين الأنبياء واحد[1]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وهذا الدين هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله دينًا غيره، لا من الأولين ولا من الآخرين، فإن جميع الأنبياء علىٰ دين الإسلام، قال تعالىٰ عن نوح: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس: ٧١-٧٢]، وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة: ١٣٠-١٣٢]، وقال عن موسىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾، وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾﴾ [المائدة: ١١١]، وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [النمل: ٤٤].

الشرح

فجميع الرسل قد أمروا بعبادة الله وحده، والرغبة إليه، والتوكل عليه وطاعتهم في ذلك، وهذا هو دين الإسلام الذي بعث الله به الأولين والآخرين من الرسل، وهو

الدِّين الذي لا يقبل الله من أحد دينًا سواه، وهو حقيقة العبادة لربِّ العالمين.

وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن تبين أن جميع الرسل ديانتهم هي الإسلام، ومن هذه النصوص ما يلي:

- قال تعالىٰ عن نوح: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ ثُمَّ ٱقۡضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ٧١ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَمَا سَأَلۡتُكُم مِّنۡ أَجۡرٍۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۖ وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٧٢﴾ [يونس: ٧١].

- وقال عن إبراهيم: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥۚ وَلَقَدِ ٱصۡطَفَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٣٠ إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٣١ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٣٢﴾ [البقرة: ١٣١-١٣٣].

- وقال عن موسىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ ٨٤﴾ [يونس: ٨٤].

- وقال في خبر المسيح: ﴿وَإِذۡ أَوۡحَيۡتُ إِلَى ٱلۡحَوَارِيِّـۧنَ أَنۡ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّنَا مُسۡلِمُونَ ١١١﴾ [المائدة: ١١١].

- وقال فيمن تقدم من الأنبياء: ﴿يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ﴾. [المائدة: ٤٤].

- وقال عن بلقيس أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٤﴾ [النمل: ٤٤].

فدين الأنبياء واحد، وإن كان لكل نبي شرعة ومنهاجٌ إلا أنهم متفقون علىٰ إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، وهو عام في كل زمان ومكان، فمن لم يسلم لله

عَزَّوَجَلَّ واستكبر عن عبادته كان ممن قال الله فيه ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۝٦٠﴾ [غافر: ٦٠]؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ قد أخذ الميثاق علىٰ جميع الأنبياء وعلىٰ أممهم أن يؤمنوا بالرسول ﷺ؛ لأن رسالته عامة إلىٰ الثقلين الإنس والجن، وهو خاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقد أتىٰ بالحنيفية السمحة كما صح عنه ﷺ، فمن لم يتبعه لم يكن علىٰ دين الله الذي رضيه لعباده ولم يكن مؤمنًا بأحد من أنبياء الله ورسله؛ لأنهم أمة واحدة ودينهم واحد، فمن كفر بواحد منهم كان كافرا بجميعهم وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ۝٥١ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢﴾ [المؤمنون: ٥١-٥٢].

وقال تعالىٰ ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ۝٩٢﴾ [الأنبياء: ٩٢].

فبين أنهم أمة واحدة ودينهم واحد وإن اختلفت شرائعهم، وقال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣].

فبين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن دين هؤلاء جميعًا واحد، وهو عبادة الله وحده لا شريك له فهو الدين الذي شرعه لرسله الأخيار المذكورين في الآية، وهم صفوة الصفوة وأولوا العزم من الرسل فلو كان دينًا آخر خير منه لما شرع الله لهم هذا الدين الكامل الذي به سعادة الدنيا والأخرة.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته، والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده».

الشـــرح

حقيقة الإسلام هي: الاستسلام لله، ومعنىٰ الاستسلام لله: الخضوع والتسليم له ﷻ، فأخبار الشرع حقها التصديق، وأوامر الشرع حقها الرضا بها والعمل بمقتضاها، ونواهي الشرع حقها القبول لها واجتنابها.

وبين المصنف أن ما يضاد الإسلام يعود في أصله إلىٰ أمرين هما:

أولًا: الكبر.

ثانيًا: الشرك.

وتفصيل ذلك:

أما الكبر: فإن الاعتراض علىٰ ما ثبت أنه من دين الإسلام فأصله من الكبر ويوصل إلىٰ الزندقة، وإبليس أول من فعل هذا، حينما أمره الله ﷻ بالسجود لآدم فاعترض وأَبَىٰ أن يسجد، قال الله تعالىٰ: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿١٣﴾﴾ [الأعراف: ١٢، ١٣]، فأخرجه الله ﷻ من الجنة، ولعنه وطرده؛ لمَّا أظهر كِبره واستعلن بكفره، وكذلك كل من سار علىٰ دربه.

وفارق بين الاعتراض علىٰ الحكم وتركه كبرًا وجحودًا، وبين الإذعان للحكم وتركه تهاونًا وكسلًا، فالأول كفر، والثاني معصية.

لخطورة الكبر قال رسولُ الله ﷺ: «**لا يَدخل الجَنَّة مَن كان في قلبه مثقال ذَرَّة من كبر**». فقال رجل: إنَّ الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنة! قال: «**إنَّ الله جميل يحبُّ الجمال، الكبرُ بَطَرُ الحقِّ، وغَمْطُ الناس**»[1]، فكَما أَنَّ النَّار لَا يُخلَّد فِيهَا

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

مَن كَانَ فِي قلبه مِثْقَال ذرة من إِيمَان فكذلك لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر؛ إذ الكبرُ مناف للإيمَان؛ مباعد عن حَقِيقَةِ العُبُودِيَّة؛ لأَنَّه مِن خصائص الربوبية.

وكل مَن استكبر عن عبادة الله ولم يكن الله منتهىٰ حبه وإرادته، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله؛ فيكون عبدًا ذليلًا لذلك المراد المحبوب، وسيذوق وبال ذلك في الدنيا والآخرة؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۝٦٠﴾ [غافر: ٦٠].

وكلما كان الإنسان أعظم استكبارًا عن عبادة الله كان أعظم إشراكًا بالله؛ لأنه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقرًا وحاجةً إلىٰ مراده المحبوب الذي هو مقصود القلب بالقصد الأول؛ فيكون مشركًا بما استعبده من ذلك، ولهذا كان فرعون من أعظم الخلق استكبارًا عن عبادة الله وأشدهم إشراكًا وجحودًا؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّى عُذْتُ بِرَبِّى وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ ٱلْحِسَابِ ۝٢٧﴾ [غافر: ٢٧]، إلىٰ قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ۝٣٥﴾ [غافر: ٣٥]، ومثل هذا في القرآن كثير.

وأما الشرك: فإن فهم هذا الأمر يتوقف علىٰ فهم موضوع المحبة فأصل المـَحابِّ المحمودة: محبة الله تعالىٰ، بل وأصل الإيمان والتوحيد، والنوعان الآخران تَبَعٌ لها.

كما أنَّ المحبةَ مع الله أصلُ الشرك، والمحاب المذمومة والنوعان الآخران تَبَعٌ لها[١].

والمقصود بالمحبة الشرعية: محبة الله ﷻ ومحبة رسوله ﷺ، وكل ما يدخل في

---

(١) راجع: إغاثة اللهفان (٢/ ١٤٠، ١٤١)، وجامع الرسائل (٢/ ٢٠٢).

فَلَكِها ويدور مع محورها.

فهذه المحبة مِن أعظم واجبات الإيمان وأكبر أصوله، بل ومن أوجب العِبادات المُناطة بقلب المؤمن، ذلك لأنَّه لا بد في إيمان القلب من حب الله ورسوله، وأن يكون الله ورسوله ﷺ أحب إليه مما سواهما.

فهي أصلُ كلِّ عمل من أعمال الإيمان والدِّين، كما أن التصديق به أصل كلِّ قول من أقوال الإيمان والدِّين؛ فإنَّ كل حركة في الوجود إنما تَصدر عن محبة؛ إمَّا عن محبة محمودة، أو عن محبة مذمومة.

فجميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تَصدر إلا عن المحبة المحمودة، وأصل المحبة المحمودة: هي محبة الله ﷻ؛ إذ العملُ الصادر عن محبة مذمومة لا يكون عملًا صالحًا عند الله، بل جميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تصدر إلا عن محبة الله؛ فإنَّ الله تعالىٰ لا يَقبل مِن العمل إلا ما أُريد به وجهه؛ كما ثبت في «الصَّحيح» عن النبي ﷺ فيما يَرويه عن ربِّه أنه قال: «**أنا أغنىٰ الشُّركاء عن الشرك؛ مَن عَمِل عملًا أَشرك فيه معي غيري تَرَكْتُه وشِرْكَه**»[(١)].

فإخلاصُ الدِّين لله هو الدِّين الذي لا يَقبل الله سواه، وهو الذي بَعث به الأَوَّلين والآخرين من الرُّسل، وأنزل به جميع الكتب، واتَّفق عليه أهلُ الإيمان.

وهذا هو خلاصةُ الدَّعوة النبوية، وهو قُطب القرآن الذي تدور عليه رَحاه[(٢)]، فأصلُ الدِّين وقاعدته يتضمن أن يكون اللهُ هو المعبود الذي تحبه القلوب وتخشاه ولا يكون لها إله سواه، والإله: ما تألهه القلوب بالمحبة والتعظيم والرجاء والخوف والإجلال والإعظام ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (الزهد)، باب (مَن أشرك في عمله غير الله) (٨/ ٢٢٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٨، ٤٩).

والله سبحانه أرسل الرسل بأنه لا إله إلا هو؛ فتَخلو القلوب عن محبة ما سواه بِمَحَبَّته، وعن رجاء ما سواه برجائه، وعن سؤال ما سواه بسؤاله، وعن العمل لما سواه بالعمل له، وعن الاستعانة بما سواه بالاستعانة به(١).

فإذا كان أصلُ العمل الديني هو إخلاص الدين لله، وهو إرادة الله وحده فالشيء المراد لنفسه هو المحبوب لذاته، وهذا كمال المحبة، ولكن أكثر ما جاء المطلوب باسم العبادة؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وأمثال هذا.

والعبادة تتضمن كمال الحب ونهايته، وكمال الذل ونهايته، فالمحبوب الذي لا يُعَظَّم ولا يُذَلُّ له لا يكون معبودًا، والمُعَظَّم الذي لا يُحَبُّ لا يكون معبودًا، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥].

فبَيَّن -سبحانه- أنَّ المشركين بربهم الذين يتخذون من دون الله أندادًا وإن كانوا يُحبونهم كما يحبون الله، فالذين آمنوا أشدُّ حُبًّا لله منهم لله ولأوثانهم؛ لأنَّ المؤمنين أعلم بالله، والحب يَتبع العِلم، ولأن المؤمنين جعلوا جميع حُبِّهم لله وحده، وأولئك جعلوا بعضَ حُبِّهم لغيره، وأشركوا بينه وبين الأنداد في الحب، ومعلوم أن ذلك أكمل؛ قال تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الزمر: ٢٩].

واسم المحبة فيه إطلاق وعموم؛ فإنَّ المؤمن يحب الله ويحب رُسلَه وأنبياءه وعبادَه المؤمنين، وإن كان ذلك من محبة الله، وإن كانت المحبة التي لله لا يستحقُّها غيرُه. ولهذا جاءت محبة الله ﷻ مقرونة بما يختص به سبحانه من العبادة والإنابة إليه

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٥٢٣، ٥٢٤).

والتبتُّل له، ونحو ذلك. فكل هذه الأسماء تتضمن محبة الله ﷻ.

وكما أنَّ محبته هي أصلُ الدِّين، فكذلك كمال الدين يكون بكمالها ونقصه بنقصها(١).

وكمال هذه المحبة هو بالعبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب ﷻ؛ فالحق الذي خُلِق به ولأجله الخلقُ: هو عبادة الله وحده التي هي كمال محبته والخضوع والذل له، ولوازم عبوديته من الأمر والنهي والثواب والعقاب، ولأجل ذلك أرسل الرسلَ، وأنزل الكتبَ، وخَلَقَ الجَنَّةَ والنارَ(٢).

وقد بين الله ﷻ أنه قد خلقَ الناس للابتلاء؛ فقال جل وعلا: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝٧﴾ [الكهف: ٧]، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

فأخبر جل وعلا في هذه الآيات أنَّ خلق العالم والموت والحياة وتَزَيُّنَ الأرض بما عليها: أنه للابتلاء والامتحان؛ ليختبر خلقه أيهم أحسن عملًا، فيكون عمله موافقًا لمحابِّ الرب تعالىٰ، فيوافق الغاية التي خُلِق هو لها وخلق لأجلها العالَم، وهي عبوديته المتضمنة لمحبَّته وطاعته، وهي العمل الأحسن وهو مواقع محبته ورضاه، وقَدَّر سبحانه مقادير تُخالفها بحكمته في تقديرها، وامتحن خلقَه بين أَمْرِه وقَدَرِه؛ ليَبلوهم أيُّهم أحسن عملًا.

وأصل الشرك الذي لا يَغفره الله هو الشرك في هذه المحبة؛ فإنَّ المشركين لم يزعموا أنَّ آلهتهم وأوثانهم شاركت الربَّ سبحانه في خلق السموات والأرض، وإنَّما

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٥٦، ٥٧).
(٢) انظر: روضة المحبين (ص٥٩).

كان شِركهم بها من جهة محبتها مع الله؛ فَوَالَوْا عليها وعادوا عليها وتألَّهوها، وقالوا: هذه آلهة صِغار تُقَرِّبنا إلىٰ الإله الأعظم؛ قال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وهذا منهم كحال عبادتهم لهم؛ قال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

ففرق بين محبة الله أصلًا، والمحبة له تبعًا، والمحبة معه شركًا، وعليك بتحقيق هذا الموضع فإنه مَفرق الطرق بين أهل التوحيد وأهل الشرك[(١)].

أقسام المحبة مِن حيث العموم:

تنقسم المحبة من حيث العموم إلىٰ قسمين: (المحبة المشتركة والمحبة الخاصة).

القسم الأول: المحبة المشتركة.

وهي ثلاثة أنواع:

أحدها: محبَّة طبيعية؛ كمحبة الجائع للطعام، والظمآن للماء، ونحو ذلك، وهذه لا تَستلزم التعظيم.

الثاني: محبَّة رحمة وإشفاق؛ كمحبَّة الوالد لولده الطفل، وهذه -أيضًا- لا تستلزم التعظيم.

الثالث: محبة أُنس وإِلْف، وهي محبة المشتركين في صناعة أو عِلم أو مُرافقة أو تجارة أو سفر لبعضهم بعضًا، وكمحبة الإخوة بعضهم بعضًا.

فهذه الأنواع الثلاثة التي تَصلح للخَلْق؛ بعضهم من بعض، ووجودها فيهم

---

(١) انظر: روضة المحبين (ص٢٩٣).

لا يكون شِرْكًا في محبة الله، ولهذا **كان رسول الله ﷺ يحبُّ الحلواء والعَسل**[١]، **وكان يحبُّ نِساءه**[٢]، **وعائشة أحبُّهن إليه، وكان يُحِبُّ أصحابَه، وأحبهم إليه الصِّدِّيق** رضي الله عنه[٣].

القسم الثاني: المحبة الخاصَّة التي لا تَصلح إلا لله.

ومتىٰ أحبَّ العبدُ بها غيرَه، كان شركًا لا يَغفره الله، وهي محبة العبودية المستلزمة للذل والخضوع والتعظيم، وكمال الطاعة، وإيثاره علىٰ غيره.

فهذه المحبة لا يجوز تعلقها بغير الله أصلًا[٤]، بل يجب إفرادُ الله بهذه المحبة الخاصة التي هي توحيد الإلهية، بل الخلق والأمر والثواب والعقاب إنما نشأ عن المحبة ولأجلها، فهي الحقُّ الذي خُلقت به السموات والأرض، وهي الحق الذي تضمنه الأمر والنهي، وهي سِرُّ التأله، وتوحيدها: هو شهادة أن لا إله إلا الله.

وليس كما يزعم المنكرون: أن الإله هو الربُّ الخالق؛ فإن المشركين كانوا مُقِرِّين بأنه لا رب إلا الله ولا خالق سواه، ولم يكونوا مُقرين بتوحيد الإلهية الذي هو حقيقة لا إله إلا الله، فإن الإله الذي تألهه القلوب حُبًّا وذُلًّا وخوفًا ورجاء وتعظيمًا وطاعة.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٤٣١)، ومسلم (١٤٧٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.
وقال القاضي عياض عن هذا الحديث: هذا حُجَّةٌ في استعمال مباحات الدنيا، وأكل لذيذ الأطعمة. والحلواء هنا: كل طعام مُستحلىٰ. إكمال المُعْلِم بفوائد مُسْلِم (٥/ ٢٨).

(٢) أخرج النسائي (٣٩٣٩) عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حُبِّب إليَّ من الدنيا: النِّساء والطِّيب، وجُعل قُرَّة عَيني في الصلاة. وحسنه الألباني في المشكاة (٥٢٦١).

(٣) أخرج البخاري (٣٦٦٢)، ومسلم (٢٣٨٤) عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال: أيُّ الناس أحبُّ إليك؟ قال: «عائشة. فقلت: مِن الرجال؟ فقال: «أبوها. قلت: ثم مَن؟ قال: ثم عمر بن الخطاب، فعَدَّ رجالًا».

(٤) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص٤١١).

وإله بمعنىٰ مألوه، أي: محبوب معبود، وأصله من التأله، وهو التعبُّد الذي هو آخر مَراتب المحبة، فالمحبة حقيقة العبودية[(١)]، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا القسم.

وتنقسم المحبة باعتبار متعلقها ومحبوبها إلىٰ قسمين: (نافعة محمودة، ومذمومة ضارة).

القسم الأول: المحبة النافعة:

وهي التي تجلب لصاحبها ما ينفعه وهو السعادة، وهي ثلاثة أنواع:

أ- محبة الله.

ب- محبة في الله.

ج- محبةُ ما يُعين علىٰ طاعة الله واجتناب معصيته.

فيحبُّ الله تعالىٰ حبًّا لا يُشاركه فيه أحد، ويكون الله عَزَّوَجَلَّ هو المحبوب المراد الذي لا يُحب لذاته ولا يُراد لذاته إلا هو، وهو المحبوب الأعلىٰ الذي لا صَلاح للعبد ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا بأن يكون هو محبوبه ومراده وغاية مطلوبه. وتكون هذه المحبة مُستلزمة لما يتبعها من عبادته تعالىٰ وخضوعه له، وتعظيمه عَزَّوَجَلَّ.

والمحبة في الله: بأن يحب المؤمنين لا يحبهم إلا لله، ويكون هواه تبعًا لحبِّ الله تعالىٰ ورضاه؛ فلا يُحب إلا ما يحبه اللهُ تعالىٰ.

ومحبةُ ما يُعين علىٰ طاعة الله أنواعٌ كثيرة تَندرج فيها جميع العبادات.

القسم الثاني: المحبة الضارَّة:

وهي المحبة المَذمومة التي تَجلب لصاحبها ما يضرُّه، وهو الشقاء.

وهي ثلاثة أنواع أيضًا:

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٣/ ٢٠)، وروضة المحبين (ص٥٩)، وتيسير العزيز الحميد (ص٤١٢).

النوع الأول: المحبة مع الله. ومنها: محبة المشركين آلهتهم كحبِّ الله.

النوع الثاني: محبة ما يُبغضه الله. ومنها: محبة الفواحش والمنكرات التي يُبغضها الله.

النوع الثالث: محبة ما تَقطع محبته عن محبة الله تعالىٰ أو تنقصها. ومنها: عِشق النساء الذي يزيد عن حَدِّه حتىٰ يُضيع الأوامر ويُدخل في النواهي، وفي مقدمة ذلك عِشق الفاسقات والعاهرات والوِلْدَان.

فهذه سِتَّةُ أنواع عليها مدارُ محابِّ الخلق.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره».

الشرح

يتكلم المصنف عن الإسلام بمفهومه العام، وهو المقصود بقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

فيخبر عَزَّوَجَلَّ أنه لا دين مقبول عنده إلا الإسلام، الذي هو الإذعان والاستسلام والخضوع لله تعالىٰ، وعبادته وحده، والإيمان به وبرسله وبما جاؤوا به من عند الله، مع كون هذا الإسلام لا يمنع أن يكون لكل رسول شرعة ومنهاجًا، حتىٰ ختمهم بمحمد ﷺ، فأرسله للناس كافة، فلا يقبل الله من أحد دينًا بعده إلا الإسلام، الذي جاء به ﷺ، وهذا هو الإسلام الخاص.

فدين الأنبياء واحد، وإن تنوعت شرائعهم، فالمؤمنون من أتباع الأنبياء السابقين كلهم كانوا مسلمين بالمعنىٰ العام، يدخلون الجنة بإسلامهم، فإذا أدرك أحدهم مبعث النبي ﷺ، لم يقبل منه إلا اتباعه.

قال قتادة في تفسير: «الإسلام: شهادة أنَّ لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وهو دين الله الذي شرع لنفسه، وبعث به رسله، ودلَّ عليه أولياءه، لا يقبل غيرَه ولا يجزئ إلا به».

وقال أبو العالية: «الإسلام: الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له»(١).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] إخبار من الله تعالىٰ بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوىٰ الإسلام، وهو اتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين، حتىٰ ختموا بمحمد ﷺ، الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد ﷺ، فمن لقي الله بعد بعثته محمدًا ﷺ بدين علىٰ غير شريعته، فليس بمتقبل، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال في هذه الآية مخبراً بانحصار الدين المتقبل عنده في الإسلام: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩](٢).

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال الزجاج: الدين: اسم لجميع ما تعبد الله به خلقه، وأمرهم بالإقامة عليه، وبه يجزيهم.

وقال شيخنا علي بن عبيد الله: الدين: ما التزمه العبد لله عَزَّوَجَلَّ. وقال ابن قتيبة: الإسلام الدخول في السلم، أي: في الانقياد والمتابعة، ومثله الاستسلام، يقال: سلم فلان لأمرك، واستسلم، وأسلم»(٣).

ودين الإسلام هو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، عام في كل زمان ومكان.

---

(١) تفسير الطبري (٦/ ٢٧٥).
(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٢٥).
(٣) زاد المسير (١/ ٢٦٧).

فنوح وإبراهيم ويعقوب والأسباط وموسىٰ وعيسىٰ والحواريون كلهم دينهم الإسلام الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، قال الله تعالىٰ عن نوح: ﴿يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾ [يونس: ٧١] إلىٰ قوله: ﴿وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٧٢﴾ [يونس: ٧٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥۚ وَلَقَدِ ٱصۡطَفَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٣٠﴾ [البقرة: ١٣٠]، ﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسۡلِمۡۖ قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٣١﴾ [البقرة: ١٣١] ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٣٢﴾ وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ ٨٤﴾ [البقرة: ١٣٢]، وقال السحرة: ﴿رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَتَوَفَّنَا مُسۡلِمِينَ ١٢٦﴾ [الأعراف: ١٢٦]، وقال يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِي مُسۡلِمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ١٠١﴾ [يوسف: ١٠١]، وقالت بلقيس: ﴿وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٤﴾ [النمل: ٤٤]، وقال تعالىٰ: ﴿يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال الحواريون: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ٥٢﴾ [آل عمران: ٥٢].

فدين الأنبياء واحد وإن تنوعت شرائعهم كما في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «إِنَّا مَعْشَرُ الْأَنْبِيَاءِ دِينُنَا وَاحِدٌ»، قال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٥١﴾ [المؤمنون: ٥١]، ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ٥٢﴾ [المؤمنون: ٥٢]، ﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٥٣﴾ [المؤمنون: ٥٣]،

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وذلك إنما يكون بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة، ثم أمر ثانيًا باستقبال الكعبة، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلًا في دين الإسلام، فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهة المصلِّي، فكذلك الرسل دينهم واحد، وإن تنوعت الشرعة والمنهاج والوجهة والمنسك، فإن ذلك لا يمنع أن يكون الدِّين واحدًا، كما لم يمنع ذلك في شرعة الرسول الواحد».

الشــرح

قال الله سبحانه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

قال ابن جرير الطبري: «لكل قوم منكم جعلنا طريقًا إلىٰ الحق يؤمُّه، وسبيلًا واضحًا يعمل به.

قال قتادة: قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يقول: سبيلًا وسُنَّة.

والسنن مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلُّ الله فيها ما يشاء، ويحرِّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه.

ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيدُ والإخلاصُ لله، الذي جاءت به الرسل. وعن علي قال: الإيمان منذُ بَعث الله تعالىٰ ذكره آدم ﷺ: شهادةُ أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء من عند الله، لكلِّ قوم ما جاءَهم من شرعة أو منهاج»[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أصل الدين الذي هو دين الإسلام واحد، وإنما تنوعت الشرائع؛ قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**إنا معاشر الأنبياء إخوة**

(١) تفسير الطبري (١٠/ ٣٨٤ - ٣٨٥).

لعلات، ديننا واحد، وأنا أولىٰ الناس بابن مريم، فإنه ليس بيني وبينه نبي»[(١)]، فدينهم واحد، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو يعبد في كل وقت بما أمر به في ذلك الوقت، وذلك هو دين الإسلام في ذلك الوقت.

وتنوع الشرائع في الناسخ والمنسوخ من المشروع كتنوع الشريعة الواحدة، فكما أن دين الإسلام الذي بعث الله به محمدًا ﷺ هو دين واحد، مع أنه قد كان في وقت يجب استقبال بيت المقدس في الصلاة، كما أمر المسلمون بذلك بعد الهجرة ببضعة عشر شهرًا، وبعد ذلك يجب استقبال الكعبة، ويحرم استقبال الصخرة فالدين واحد وإن تنوعت القبلة في وقتين من أوقاته، فهكذا شرع الله تعالىٰ لبني إسرائيل السبت، ثم نسخ ذلك وشرع الجمعة، فكان الاجتماع يوم السبت واجبًا إذ ذاك، ثم صار الواجب هو الاجتماع يوم الجمعة، وحرم الاجتماع يوم السبت. فمن خرج عن شريعة موسىٰ قبل النسخ لم يكن مسلمًا، ومن لم يدخل في شريعة محمد ﷺ بعد النسخ لم يكن مسلمًا»[(٢)].

«فقد يشرع الله في وقت أمرًا لحكمة، ثم يشرع في وقت آخر أمرًا لحكمة، فالعمل بالمنسوخ قبل نسخه: طاعة لله، وبعد النسخ يجب العمل بالناسخ، فمن تمسك بالمنسوخ وترك الناسخ؛ ليس هو علىٰ دين الإسلام، ولا هو متبع لأحد من الأنبياء، ولهذا كفر اليهود والنصارىٰ؛ لأنهم تمسكوا بشرع مبدل منسوخ.

والله تعالىٰ يشرع لكل أمة ما يناسب حالها ووقتها، ويكون كفيلًا بإصلاحها، متضمنا لمصالحها، ثم ينسخ الله ما يشاء من تلك الشرائع لانتهاء أجلها، إلىٰ أن بعث نبيه محمدًا خاتم النبيين إلىٰ جميع الناس علىٰ وجه الأرض، وعلىٰ امتداد الزمن إلىٰ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب قول الله: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا﴾ [مريم: ١٦] حديث رقم (٣٤٤٣).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣٧٨-٣٧٩).

يوم القيامة، وشرع له شريعة شاملة صالحة لكل زمان ومكان؛ لا تبدل ولا تنسخ؛ فلا يَسَعُ جميع أهل الأرض إلا اتباعه والإيمان به ﷺ: قال تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]»[١].



(١) الإرشاد إلىٰ صحيح الاعتقاد (ص١٩٤).

[يبشر أول الرسل بآخرهم]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والله تعالىٰ جعل من دين الرسل أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: لم يبعث الله نبيًّا إلا أخذ عليه الميثاق لئن بُعث محمد وهو حيٌّ ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق علىٰ أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه. وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

الشرح

جميع الرسل قد جاءهم الأمر من الله تعالىٰ أن يؤمنوا بمحمد ﷺ، وأخذ عليهم الميثاق بذلك.

«فمن الأمور التي تدل علىٰ عظيم قدره ﷺ عند ربه ما أخذه الله من العهد له ﷺ علىٰ جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام علىٰ أنه لو بُعث ﷺ وهم أحياء أو أحد منهم فإنه يجب عليهم أن يؤمنوا به ويتبعوه وينصروه. قال تعالىٰ ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ

وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨١].

وقد روي عن علي بن أبي طالب وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في تفسير هذه الآية قولهما: «ما بعث الله نبيًّا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث الله محمدًا وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق علىٰ أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه»(١).

فهو الإمام الأعظم الذي لو وجد في أي عصر وجد لكان هو الواجب الطاعة المقدم علىٰ الأنبياء كلهم، ولهذا كان إمامهم ليلة الإسراء لما اجتمعوا ببيت المقدس(٢).

ولهذا فقد كان عند أهل الكتاب علم تام به ﷺ وبمبعثه ومكان بعثته ومهاجره، كما ورد وصفه في كتبهم حتىٰ إنهم ليعرفونه كما يعرفون أبناءهم، قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة: ١٤٦]

وقال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وفي الحديث عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حينما سئل عن وصف النبي ﷺ قال: «**أجل، والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا وحرزًا للأميين، فأنت عبدي ورسولي، سميتك المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ، ولا سخاب في الأسواق ولا يدفع السيئة بالسيئة، ولكن يعفو ويغفر،**

---

(١) أخرجهما ابن جرير في تفسيره (٣/ ٣٣٢)، وأوردهما ابن كثير في تفسيره (١/ ٣٧٨).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٣٧٨).

ولن يقبضه الله حتىٰ يقيم به الملة العوجاء، بأن يقولوا لا إله إلا الله فيفتح به أعينًا عميًا، وآذانا صمًّا وقلوبًا غُلفًا»[(١)]، [(٢)].

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يخبر تعالىٰ أنه أخذ ميثاق النبيين وعهدهم المؤكد بسبب ما أعطاهم من كتاب الله المنزل، والحكمة الفاصلة بين الحق والباطل والهدىٰ والضلال، إنه إن بعث الله رسولًا مصدِّقا لما معهم أن يؤمنوا به ويصدقوه ويأخذوا ذلك علىٰ أممهم، فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد أوجب الله عليهم أن يؤمن بعضهم ببعض، ويصدق بعضهم بعضًا؛ لأن جميع ما عندهم هو من عند الله، وكل ما من عند الله يجب التصديق به والإيمان، فهم كالشيء الواحد»[(٣)].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

فقد بين الله -جل وعلا- في هذه الآية أنه جعل نبينا محمدًا ﷺ مصدقًا لجميع الرسل الذين بعثوا من قبله.

فإن أصل الأصول تحقيق الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ، فلا بد من الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به الرسول ﷺ، فلا بد من الإيمان بأن محمدًا رسول الله ﷺ إلىٰ جميع الخلق، إنسهم وجنهم، عربهم وعجمهم، علمائهم وعبادهم، ملوكهم وسوقتهم، وأنه لا طريق إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ لأحد من الخلق إلا بمتابعته باطنًا وظاهرًا، حتىٰ لو أدركه موسىٰ وعيسىٰ وغيرهما من الأنبياء لوجب عليهم اتباعه، كما قال

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كراهية السخب في الأسواق. انظر: فتح الباري (٤/ ٣٤٢) ح ٢١٢٥.

(٢) انظر: حقوق النبي ﷺ علىٰ أمته في ضوء الكتاب والسنة (٢/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٣) تيسير الكريم الرحمن (ص١٣٦).

تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [آل عمران: ٨١-٨٢].

ولأن نبينا محمدًا ﷺ خاتم الأنبياء، فقد جعل الله شريعته خاتمة الشرائع وناسخة لها؛ فلا يحل لأحد بعد بعثة نبينا محمد ﷺ أن يترك الإيمان به زاعمًا أنه يؤمن بنبي سابق، بل يجب الإيمان بهم جميعًا، من تمام الإيمان برسولنا محمد ﷺ أن يؤمن بأنه ناسخ لكل من سبقه من الرسل.

وهذا ما دلت عليه نصوص القرآن والسنة والإجماع.

أولًا: الأدلة من القرآن:

- قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

قال القاضي عياض: «كما أن الإيمان به واجب متعين لا يتم إيمان إلا به ولا يصح إسلام إلا معه»(١).

- قال تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة: ٣].

قال ابن كثير عند تفسيرها: «هذه أكبر نعم الله تعالىٰ علىٰ هذه الأمة حيث أكمل تعالىٰ لهم دينهم فلا يحتاجون إلىٰ دين غيره ولا إلىٰ نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، ولهذا جعله الله تعالىٰ خاتم الأنبياء وبعثه إلىٰ الإنس والجن...»(٢).

---

(١) الشفا للقاضي عياض (٢/ ٥٣٨) بتصرف.

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ١٢).

وقال تعالىٰ في حق من لم يؤمن: ﴿وَمَن لَّمْ يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ فَإِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَعِيرًا ﴿١٣﴾﴾ [الفتح: ١٣].

ثانيًا: الأدلة من السنة:

وردت في السنة أحاديث كثيرة جدًّا تدل علىٰ وجوب الإيمان به ﷺ علىٰ الجن والإنس الذين أدركتهم رسالته، سواء كانوا أهل كتاب، أم لم يكونوا أهل كتاب، ويستوي في ذلك عربهم وعجمهم، وذكرهم وأنثاهم، فلا يسع أحدًا من هؤلاء الخروج عن شريعته أو التعبد لله بغير ما جاء به؛ لأن الله لا يقبل من أحد عملًا يخالف شرع نبيه محمد ﷺ.

وسأورد ههنا بعضًا من تلك الأحاديث الواردة في هذا الشأن:

أ- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم علىٰ الله**»(١).

ب- وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم علىٰ الله**»(٢).

ج- وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**والذي نفس محمد بيده، لا يَسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي**

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (١/ ٣٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان: باب ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾، انظر: فتح الباري (١/ ٧٥) ح ٢٥. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. انظر (١/ ٣٩).

أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»[(١)].

د- وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في حديث وفد عبد القيس أن النبي ﷺ قال لهم: «**أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟**»، قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «**شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخُمس**» الحديث[(٢)].

ثالثًا: دليل الإجماع.

إن الإجماع منعقد من أئمة المسلمين وعامتهم علىٰ أن محمدًا ﷺ أُرسل إلىٰ جميع الأمم، أهل الكتاب وغير أهل الكتاب[(٣)].

فإن الذي يدين به المسلمون هو أن محمدًا ﷺ بُعث رسولًا إلىٰ الثقلين الإنس والجن، أهل الكتاب وغيرهم، وأن من لم يؤمن به فهو كافر مستحق لعذاب الله، مستحق للجهاد، وهو مما أجمع أهل الإيمان بالله ورسوله عليه؛ لأن الرسول ﷺ هو الذي جاء بذلك وذكره الله في كتابه، وبينه النبي ﷺ -أيضًا- في سنته.

وهذا الإجماع تواترت في نقله كتب أهل العلم، وهو منقول عندهم نقلًا متواترًا يعلمونه بالضرورة، وكتب التوحيد السُّنَّة مليئة بهذا.

والأدلة والنصوص تثبت عموم رسالته وشمولها، كما يعلم كذلك انتفاء كل دعوىٰ تخالف هذا الأمر أو تطعن فيه كدعوىٰ أنه رسول للعرب خاصة، أو دعوىٰ أن

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب وجوب إيمان أهل الكتاب برسالة الإسلام (١/ ١٣٤ رقم ١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له: كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان. انظر: فتح الباري (١/ ١٢٩) ح ٥٣، وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله وشرائع الدين والدعاء إليه (١/ ٣٥ - ٣٦).

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/ ١٢٤).

رسالته ليست ناسخة لما قبلها من الرسالات وأنه يسع الناس التدين بما جاء في قبله من الرسالات.

فنصوص القرآن والسنة والإجماع ترد هذه الدعاوىٰ وتفندها وتبطلها.

ولا يتسع المجال هنا لإيراد تلك الشبه وتفنيدها(١)، كما أن معرفة الحق تغني، وكما قيل: بضدها تتميز الأشياء.

وإن الواجب علىٰ كل مسلم اعتقاد عموم رسالته وشموليتها وعالميتها لجميع المكلفين وأنه لا يسع أحدًا الخروج عنها أو أن يدين لله بغيرها.

كما أنه لا يسع المسلم أن يجهل مثل هذا الأمر؛ لأنه من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، ومن الواجب عليه كذلك أن يرد علىٰ كل من يطعن في هذا الأمر أو يشكك فيه سواء ممن ينتسبون إلىٰ الإسلام أو من غيرهم، وبالخصوص أننا أصبحنا في زمان ظهرت فيه الدعوة إلىٰ وحدة الأديان وتقاربها بدعوىٰ أنها جميعًا تدعو إلىٰ عبادة إله واحد وأن مصدرها واحد، إلىٰ غير ذلك من الأمور التي يروج لها أصحاب هذه الدعوة والتي لا تنطلي إلا علىٰ ساذج لا يعي الأمور الضرورية من دينه.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وجعل الإيمان بهم متلازمًا، وكفَّر من قال: إنه آمن ببعض وكفر ببعض، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ﴾ [النساء: ١٥١-١٥٢]، **وقال تعالىٰ:** ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ

(١) لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع: انظر كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/ ١٢٨) وما بعدها.

﴿ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٨٥﴾ [البقرة: ٨٥]، **وقد قال لنا:** ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١٣٧﴾ [البقرة الآيات: ١٣٦-١٣٧]، **فأمرنا أن نقول آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ فلم يقر بما جاء به لم يكن مسلمًا ولا مؤمنًا، بل يكون كافرًا، وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن.**

الشــرح

أكد الإسلام وجوب الإيمان بالأنبياء جميعًا وإكرامهم ورفع درجتهم وجعلهم في مكانة ومنزلة سامية. فأوجب الإيمان بهم.

قال تعالىٰ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥].

قال ابن كثير عند تفسيره لهذه: «فالمؤمنون يؤمنون بأن الله واحد، فرد صمد، لا إله غيره ولا رب سواه.

ويصدقون بجميع الأنبياء والرسل والكتب المنزلة من السماء علىٰ عباد الله المرسلين والأنبياء، لا يفرقون بين أحد منهم فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، بل الجميع عندهم صادقون بارون راشدون مهديون هادون إلىٰ سبيل الخير، وإن كان بعضهم ينسخ شريعة بعض بإذن الله حتىٰ نسخ الجميع بشرع محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين الذي تقوم الساعة علىٰ شريعته، ولا تزال طائفة من أمته علىٰ الحق

ظاهرين»[(١)].

وفي مقابل ذلك فقد عد تكذيب واحد منهم كفرًا ولو ادعىٰ الإيمان بالله ورسله جميعًا إلا ذلك، فإيمان من هذا حاله إيمان زائف لا وزن له ولا خير فيه وصاحبه موسوم بالكفر.

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠﴾ [النساء: (١٥٠، ١٥١)].

قال ابن كثير عند تفسيره لهذه: «والمقصود أن من كفر بنبي من الأنبياء فقد كفر بسائر الأنبياء، فإن الإيمان واجب بكل نبىٰ بعثه الله إلىٰ أهل الأرض؛ فمن رد نبوته للحسد أو العصبية أو التشهي تبين أن إيمانه بمن آمن به من الأنبياء ليس إيمانًا شرعيًّا إنما هو عن غرض وهوىٰ وعصبية»[(٢)].

فلا يقبل الله الإيمان من أحد إلا بأن يؤمن بجميع الرسل، وبين أنه لن يقبل من أحد أن يفرق بين الرسل، فيؤمن ببعضهم ويكفر ببعضهم.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥]. قالت اليهود والنصارىٰ: فنحن مسلمون، فأنزل الله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقالوا: لا نحج، فقال تعالىٰ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧].

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٤٢).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٥٧٢).

فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له علىٰ عباده من حج البيت، كما قال النبي ﷺ: «بُني الإسلام علىٰ خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت»(١)، ولهذا لما وقف النبي ﷺ بعرفة أنزل الله تعالىٰ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]».

الشــرح

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قالت طائفة من السلف: لما أنزل الله هذه الآية قال من قال من اليهود والنصارىٰ: نحن مسلمون. فقال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقالوا: لا نحج، فقال تعالىٰ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧].

فكل من لم ير حج البيت واجبًا عليه مع الاستطاعة فهو كافر باتفاق المسلمين كما دل عليه القرآن.

واليهود والنصارىٰ لا يرونه واجبًا عليهم فهم من الكفار حتىٰ أنه روي في حديث مرفوع إلىٰ النبي ﷺ: «**من ملك زادًا وراحلة تبلغه إلىٰ بيت الله ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًّا وإن شاء نصرانيًّا**»(٢).

وهو محفوظ من قول عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ، وقد اتفق المسلمون علىٰ أن من جحد وجوب مباني الإسلام الخمس الشهادتين والصلوات الخمس والزكاة وصيام

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٨)، ومسلم برقم (١٦).

(٢) رواه الترمذي في جامعه (٣/ ١٦٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٤٣) وغيرهما.
وقال الترمذي «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الوَجْهِ، وَفِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ، وَهِلَالُ بْنُ عَبْدِ الله مَجْهُولٌ، وَالحَارِثُ يُضَعَّفُ فِي الحَدِيثِ.

شهر رمضان وحج البيت، فإنه كافر[(١)]. اهـ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأن سائر أهل الملل من اليهود والنصارىٰ لا يحجون، وإن كانوا قد يصلون، وإنما يحج المسلمون خاصةً»[(٢)]. اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالمقصود من الحج: عبادة الله وحده في البقاع التي أمر الله بعبادته فيها، ولهذا كان الحج شعار الحنيفية، حتىٰ قال طائفة من السلف: «حنفاء لله، أي حجاجًا». فإن اليهود والنصارىٰ لا يحجون البيت»[(٣)]. اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال الأصمعي: من عدل عن دين اليهود والنصارىٰ فهو حنيف عند العرب.

قلت: ولهذا يوجد في كتب بعض أهل الكتاب من النصارىٰ وغيرهم وفي كلامهم معاداة الحنيف، وهم هؤلاء العرب الذين كانوا يحجون ويختتنون وهم مشركون، فإن النصارىٰ لا يحجون ولا يختتنون، ولا يتعبدون بالختان بل أكثرهم ينهىٰ عنه، وفيهم من يختتن»[(٤)]. اهـ.

وقال الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران الآيات: ٩٦-٩٧].

يخبر تعالىٰ أن أول بيت وضع للناس، أي: لعموم الناس، لعبادتهم ونسكهم، يطوفون به ويصلون إليه ويعتكفون عنده ﴿لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ يعني: الكعبة التي بناها إبراهيم الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الذي يزعم كل من طائفتي النصارىٰ واليهود أنهم علىٰ دينه

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٢/ ١٢٥).

(٢) شرح العمدة (١/ ٢١٤).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٣٧٠).

(٤) جامع المسائل (ص١٨٤).

ومنهجه، ولا يحجون إلىٰ البيت الذي بناه عن أمر الله له في ذلك ونادىٰ الناس إلىٰ حجه، ولهذا قال: ﴿مُبَارَكًا﴾ أيْ وُضع مُبارَكًا ﴿وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾»[(١)]. اهـ.

وقال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكانت الأنصار يحجون البيت كما كانت العرب تحجه دون اليهود، فلما رأىٰ الأنصار رسول الله ﷺ يدعو الناس إلىٰ الله عَزَّ وَجَلَّ، وتأملوا أحواله، قال بعضهم لبعض: تعلمون والله يا قوم أن هذا الذي توعدكم به يهود، فلا يسبقنكم إليه»[(٢)] اهـ.

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمشركون في هذه الأزمان من الهند وغيرهم يحجون إلىٰ آلهتهم كما يحجون إلىٰ سمناة وغيره من آلهتهم، وكذلك النصارىٰ يحجون إلىٰ قمامة وبيت لحم ويحجون إلىٰ القونة التي بصيدنايا والقونة الصورة وغير ذلك من كنائسهم التي بها الصور التي يعظمونها ويدعونها ويستشفعون بها»[(٣)].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«تنبيه: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٩٧﴾، بَعْدَ قَوْلِهِ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] يدل علىٰ أن من لم يحج كافر، والله غني عنه.

وفي المراد بقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾، أوجه للعلماء:

الأول: أن المراد بقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾، أي: ومن جحد فريضة الحج فقد كفر والله غني عنه، وبه قال: ابن عباس، ومجاهد، وغير واحد قاله ابن كثير. ويدل لهذا الوجه ما روي عن عكرمة ومجاهد من أنهما قالا لما نزلت: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٧٧).

(٢) زاد المعاد (٣/ ٤٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٢٧/ ٣٥٥).

يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] قالت اليهود: فنحن مسلمون. فقال النبي ﷺ: «**إن الله فرض على المسلمين حج البيت من استطاع إليه سبيلًا**»، فقالوا: لم يكتب علينا، وأبوا أن يحجوا، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧].

الوجه الثاني: أن المراد بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ أي: ومن لم يحج علىٰ سبيل التغليظ البالغ في الزجر عن ترك الحج مع الاستطاعة، كقوله للمقداد الثابت في «الصحيحين» حين سأله عن قتل من أسلم من الكفار بعد أن قطع يده في الحرب: «**لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول الكلمة التي قال**»[1].

الوجه الثالث: حمل الآية علىٰ ظاهرها وأن من لم يحج مع الاستطاعة فقد كفر.

وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**من ملك زادًا وراحلة، ولم يحج بيت الله فلا يضره مات يهوديًّا، أو نصرانيًّا، وذلك بأن الله قال:** ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧]».

ثم ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ تضعيف هذا الحديث فقال: «روىٰ هذا الحديث الترمذي، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، كما نقله عنهم ابن كثير وهو حديث ضعيف ضعفه غير واحد[2]... وقد صح عن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: من

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٨٦٥)، ومسلم برقم (٩٥).

(٢) جاء حديث مرفوع: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديًّا وإن شاء نصرانيًّا»، وقد استدل بعض أهل العلم بهذا الحديث علىٰ ذلك، وهذا الحديث قد جاء عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «مَنْ مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً تُبَلِّغُهُ إِلَىٰ بَيْتِ الله وَلَمْ يَحُجَّ فَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا، أَوْ نَصْرَانِيًّا، وَذَلِكَ أَنَّ الله يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]»، رواه الترمذي في جامعه (٣/ ١٦٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٤٣) وغيرهما.
وقال الترمذي «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الوَجْهِ، وَفِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ، وَهِلَالُ بْنُ عَبْدِ الله مَجْهُولٌ، وَالحَارِثُ يُضَعَّفُ فِي الحَدِيثِ».
=

= والحديث ضعيف جدًّا إن لم يكن موضوعًا: فيه هلال بن عبد الله مولىٰ ربيعة، قال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن عدي: هو معروف بهذا الحديث، وليس بالمحفوظ. وقال العُقَيْلي: «لا يتابع عليه»، وقال البيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٤٣): «تَفَرَّدَ بِهِ هِلَالٌ أَبُو هَاشِمٍ مَوْلَىٰ رَبِيعَةَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي إِسْحَاق» اهـ، وقال الحافظ ابن حجر: «متروك»، وأيضًا فيه الحارث الأعور كَذَّبَهُ الشَّعْبِيُّ وَابْنُ الْمَدِينِيِّ، وقد ضعف الحديث الإمام الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ.

وجاء عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «مَنْ لَمْ يَمْنَعْهُ عَنِ الْحَجِّ حَاجَةٌ ظَاهِرَةٌ، أَوْ سُلْطَانٌ جَائِرٌ، أَوْ مَرَضٌ حَابِسٌ فَمَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ، فَلْيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا، وَإِنْ شَاءَ نَصْرَانِيًّا» رواه الدارمي في سننه (٢/ ١١٢٢)، وأبو يعلىٰ في مسنده (١/ ١٩٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٤٤٣).

وهذا حديث ضعيف: فيه لَيْثٌ ابن أبي سليم ضعِيف، وشريك سيءُ الحفظ، وعبد الرحمن لم يسمع من أبي أمامة وهو كثير الإرسال.

قال الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ في ميزان الاعتدال (٣/ ١٦٩): «هذا منكر عن شريك». اهـ.

وقال ابن عدي رَحِمَهُ اللَّهُ في الكامل (٦/ ١٣٨): «وهذان الحديثان عَن أبي هلال وشَرِيك، غير محفوظين». اهـ.

وقال العراقي رَحِمَهُ اللَّهُ في تحفة التحصيل (ص١٩٧): «عبد الرَّحْمَن بن سابط عَن أبي بكر الصّديق قَالَ أَبُو زرْعَة مُرْسل وَعَن سعد بن أبي وَقاص وَأبي أمامة وَجَابِر، قَالَ ابْن معِين: هُوَ مُرْسل لم يسمع مِنْهُم، قَالَ العلائي أرسل عَن النَّبِي ﷺ وَعَن أبي بكر ومعاذ وَجَمَاعَة من الصَّحَابَة كثيرًا. قَالَه فِي التَّهْذِيب، وَأثبت لَهُ ابْن أبي حَاتِم السماع من جَابر» اهـ، وهو هنا عن أبي أمامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقد جاء مرسلًا:

رواه الإمام ابن أبي شيبة رَحِمَهُ اللَّهُ في مصنفه (٣/ ٣٠٥) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَابِطٍ مرسلًا: فقال: حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ سَلَّامُ بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَابِطٍ عن رسول الله ﷺ.

وكذلك أخرجه الإمام الخلال رَحِمَهُ اللَّهُ في السنة (٥/ ٤٦): فقال: ثنا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ لَيْثٍ، عَنِ ابْنِ سَابِطٍ عن رسول الله صلىٰ الله وسلم.

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في التلخيص الحبير (٢/ ٤٨٦): «لَيْثٌ ضَعِيفٌ، وَشَرِيكٌ سيء الْحِفْظِ، وَقَدْ خَالَفَهُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ فَأَرْسَلَهُ، رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي كِتَابِ الْإِيمَانِ لَهُ عَنْ وَكِيعٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ لَيْثٍ عَنْ ابْنِ سَابِطٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ وَلَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِكَ مَرَضٌ حَابِسٌ أَوْ سُلْطَانٌ ظَالِمٌ أَوْ حَاجَةٌ ظَاهِرَةٌ...» فَذَكَرَهُ مُرْسَلًا، وَكَذَا ذَكَرَهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ عَنْ لَيْثٍ مُرْسَلًا» اهـ.

فالحديث ضعيف مرفوعًا فيه عدة علل لا يصلح بعضها شواهد ومتابعات لبعض.

=

= وقد جاء موقوفًا عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

رواه الإمام ابن أبي شيبة رَحِمَهُ اللَّهُ في مصنفه: (٣/ ٣٠٦): قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ مُوسِرٌ لَمْ يَحُجَّ، فَلْيَمُتْ عَلَىٰ أَيِّ حَالٍ شَاءَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا».

وقَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَدِيٍّ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَرْزَمٍ، عَنْ عُمَرَ، مِثْلَهُ».

ورواه الإمام الخلال رَحِمَهُ اللَّهُ في السنة (٥/ ٤٥) فقال: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الله، قَالَ: ثنا هُشَيْمٌ، قَالَ: ثنا مَنْصُورٌ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ، عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ عَرْزَمٍ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَحِمَهُ اللَّهُ: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ مُوسِرٌ وَلَمْ يَحُجَّ، فَلْيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيًّا، وَإِنْ شَاءَ نَصْرَانِيًّا».

وهذا أثر صحيح إلىٰ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد صحح الموقوف عدد من الأئمة:

قال الإمام البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ في السنن الكبرىٰ (٤/ ٥٤٦): «وَهَذَا وَإِنْ كَانَ إِسْنَادُهُ غَيْرَ قَوِيٍّ -أي المرفوع- فَلَهُ شَاهِدٌ مِنْ قَوْلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ». اهـ.

والذي يظهر أن تلك الطرق ليست محفوظة، ولا تنفع في الشواهد والمتابعات، فهي ضعيفة فيها عدة علل كما تقدم.

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في التلخيص الحبير (٢/ ٤٢٦): «وَلَهُ طَرِيقٌ صَحِيحَةٌ؛ إِلَّا أَنَّهَا مَوْقُوفَةٌ رَوَاهَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَالْبَيْهَقِيُّ.

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَبْعَثَ رِجَالًا إِلَىٰ هَذِهِ الْأَمْصَارِ، فَيَنْظُرُوا كُلَّ مَنْ لَهُ جِدَةٌ وَلَمْ يَحُجَّ، فَيَضْرِبُوا عَلَيْهِ الْجِزْيَةَ، مَا هُمْ بِمُسْلِمِينَ، مَا هُمْ بِمُسْلِمِينَ». لَفْظُ سَعِيدٍ، وَلَفْظُ الْبَيْهَقِيِّ: أَنَّ عُمَرَ قَالَ: «لِيَمُتْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا». يَقُولُهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، رَجُلٌ مَاتَ وَلَمْ يَحُجَّ وَوَجَدَ لِذَلِكَ سَعَةً وَخَلَّيْت سَبِيلَهُ» اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ كما سبق: «وَهُوَ مَحْفُوظٌ مِنْ قَوْلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ». اهـ.

وقال الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (٢/ ٧٣): «وَقَدْ رَوَىٰ أَبُو بَكْرٍ الْإِسْمَاعِيلِيُّ الْحَافِظُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُبَيْدِ الله بْنِ أَبِي الْمُهَاجِرِ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنْمٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: مَنْ أَطَاقَ الْحَجَّ فَلَمْ يَحُجَّ، فَسَوَاءٌ عَلَيْهِ يَهُودِيًّا مَاتَ أَوْ نَصْرَانِيًّا، وَهَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ إِلَىٰ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ». اهـ، وأخرجه أبو نعيم في الحلية (٩/ ٢٥٢).

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ في أضواء البيان (١/ ٢٠٥): «وَقَدْ صَحَّ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أَطَاقَ الْحَجَّ فَلَمْ يَحُجَّ فَسَوَاءٌ مَاتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا، وَالْعِلْمُ عِنْدَ الله تَعَالَىٰ». اهـ.

=

أطاق الحج فلم يحج فسواء مات يهوديًّا أو نصرانيًّا، والعلم عند الله تعالىٰ»[(١)]. اهـ.



= وقال الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ: الضعيفة (١٠/ ١٦٦): «وإنما ثبت ذلك من قول عمر بن الخطاب موقوفًا عليه». اهـ.

المصدر: بحث هل كان اليهود والنصارىٰ يحجون البيت الحرام. من موقع: أبو حمزة محمد بن حسن السوري.

(١) أضواء البيان (١/ ٢٠٣).

[تنازع الناس في إسلام من تبقى من أمة موسى وعيسى]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وقد تنازع الناس فيمن تقدم من أمة موسىٰ وعيسىٰ هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي؛ فإن الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن- ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيًّا من الأنبياء- فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء».

الشرح

اختلف العلماء في أمة موسىٰ وعيسىٰ هل هم مسلمون أم لا؟

وأشار المصنف إلىٰ أن النزاع لفظي؛ فإن الإسلام يُطلق ويقصد به أمران:

أحدهما: الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدًا ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا.

والثاني: الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيًّا من الأنبياء، فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء.

وبهذا المعنىٰ العام للإسلام يصح أن يقال: كان هناك دين اسمه الإسلام قبل بعثة النبي محمد ﷺ؛ فجميع الأنبياء المرسلين مسلمون، وأتباعهم علىٰ دينهم الصحيح قبل أن يحرف أو ينسخ مسلمون، وكان قبل النبي ﷺ يوجد أفراد قليلون من النصارىٰ علىٰ الدين الصحيح الذي بعث الله به عيسىٰ عليه السلام.

ويدل لذلك ما ورد عن عياض بن حمار المجاشعي أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «**وإن الله نظر إلىٰ أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك...**» **الحديث**(١).

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المقت: أشد البُغض، والمراد بهذا المقت والنظر ما قبل بعثة رسول الله ﷺ، والمراد ببقايا أهل الكتاب: الباقون علىٰ التمسك بدينهم الحق من غير تبديل». اهـ.

وأما الإسلام بالمعنىٰ الخاص فهو الدين الذي بعث الله به رسوله محمدًا ﷺ، وبهذا المعنىٰ الخاص للإسلام لا يصح أن يقال كان هناك دين اسمه الإسلام قبل بعثة النبي محمد ﷺ.

ويرىٰ آخرون: أنَّه لم توصف به الأمم السَّابقة، وإنَّما وصف به الأنبياء فقط، وشرِّفت هذه الأمَّة بأن وصفت بما وُصف به الأنبياء، تشريفًا لها وتكريمًا.

ووجه اختصاص الأمَّة المحمَّديَّة بهذا الاسم «الإسلام» هو: أنَّ الإسلام اسمٌ للشَّريعة المشتملة علىٰ العبادات المختصَّة بهذه الأمَّة، من الصَّلوات الخمس، وصوم رمضان، والغسل من الجنابة، والجهاد، ونحوها. وذلك كلُّه مع كثيرٍ غيره خاصٌّ بهذه الأمَّة، ولم يُكتب علىٰ غيرها من الأمم، وإنَّما كتب علىٰ الأنبياء فقط.

ويؤكّد هذا المعنىٰ -وهو اختصاص الأمَّة المحمَّديَّة باسم الإسلام- قوله تعالىٰ: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]. فالضَّمير (هو) يرجع لإبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، كما يراه علماء السَّلف لسابقيَّة قوله في الآية الأخرىٰ: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسۡلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]؛ فدعا بذلك لنفسه ولولده، ثمَّ دعا لأمَّةٍ من ذرِّيَّته، وهي هذه الأمَّة فقال: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولًا مِّنۡهُمۡ﴾ [البقرة: ١٢٨].

---

(١) رواه مسلم (٢٨٦٥).

الآية، وهو سيدنا محمد ﷺ؛ فاستجاب اللّه دعاءه، فبعث محمدًا إليهم، وسمَّاهم مسلمين. فاتفق أئمة السلف علىٰ أن الله تعالىٰ لم يذكر أمةً بالإسلام غير هذه الأمة، ولم يسمع بأمةٍ ذكرت به غيرها.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ورأس الإسلام مطلقًا: شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل».

الشرح

يتحدث المصنف هنا عن الإسلام العام الذي يشترك فيه جميع الأنبياء والرسل، وجميع الرسالات قبل أن يحصل الانحراف والتبديل؛ فدعوة الأنبياء واحدة، فالإسلام العام يتناول كل شريعةٍ بعث اللّه بها نبيًّا، فإنَّه إسلام كل أمةٍ متبعةٍ لنبيٍّ من الأنبياء.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن أن تفهم كلُّ الآيات الكريمة التي تعرَّض فيها القرآن الكريم لهذه الكلمة مستعملةً بالنسبة للأمم الأخرىٰ:

إمَّا علىٰ أنَّها تشير إلىٰ المعنىٰ اللغوي لمادة أسلم.

وإما علىٰ أنها تشير إلىٰ المعنىٰ المشترك بين الشرائع السماوية كلها الذي بعث اللّه به جميع الرُّسل، وإليه الإشارة في كثيرٍ من الآيات، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] .

وتوحيد العبادة هو مقتضىٰ شهادة أن لا إله إلا الله، فإن معناها أنه لا معبود بحق إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وقال تعالىٰ عن الخليل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف الآيات: ٢٦-٢٧-٢٨].

وقال تعالىٰ عنه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٦-٧٧].

وقال تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة: ٤].

وقال تعالىٰ: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [الزخرف: ٤٥].

وذكر عن رسله: كنوح وهود وصالح وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾.

وقال عن أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ هَٰؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ

أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿١٥﴾﴾ [الكهف: ١٣-١٤-١٥].

وقد قال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، **ذكر ذلك في موضعين من كتابه.**

وقد بَيَّن في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب، والشرك بالأصنام.

وأصل الشرك، الشرك بالشيطان، فقال عن النصارىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]

وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة الآيات: ١١٦-١١٧].

وقال تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران الآيات: ٧٩-٨٠]، **فبيَّن أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفرٌ».**

الشــرح

يشير المصنف إلىٰ الآيات الدالة علىٰ أن رسالة جميع الأنبياء والرسل متفقة علىٰ الدعوة إلىٰ عبادة الله وتوحيده والخلوص من الشرك.

فليس للعبد إلا أن يحقق عبودية الله ﷻ، وهذا وحده هو سبيل الكمال وسبيل

النَّجاة، وهو أساس دعوة الرُّسل.

فإخلاصُ الدِّين لله: هو الذي لا يَقبل الله سواه، وهو الذي بَعث به الأوَّلين والآخرين من الرُّسل، وأنزل به جميع الكتب، واتَّفق عليه أهلُ الإيمان.

وهذا هو خلاصةُ الدَّعوة النبوية، وهو قُطب القرآن الذي تدور عليه رَحاه(١).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومعلوم أن أحدًا من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرُّون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكًا أو نبيًّا أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك، فأهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد، فقال: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»(٢).

وقد ذكر أرباب المقالات ما جَمعوا من مقالات الأوَّلين والآخرين في الملل والنحل والآراء والديانات، فلم ينقلوا عن أحد إثبات شريك مشارك له في خلق جميع المخلوقات، ولا مماثل له في جميع الصفات، بل من أعظم ما نقلوا في ذلك قول الثنوية، الذين يقولون بالأصلين: النور والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما أنها محدثة، فتكون من جملة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٨، ٤٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الحج. باب التلبية وصفتها ووقتها (٢/ ٨٤٣ رقم ١١٨٥).

المخلوقات له، والثاني أنها قديمة، لكنها لم تفعل إلا الشر، فكانت ناقصة في ذاتها وصفاتها ومفعولاتها عن النور.

وقد أخبر الله ﷻ عن المشركين من إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات ما بيَّنه في كتابه، فقال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨]، وقال تعالىٰ: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤ إلى ٨٩]، إلىٰ قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾» [يوسف: ١٠٦].

الشـــرح

بين المصنف أن الخصومة بين الرسل وأقوامهم لم تكن أبدًا في أن الكفار يزعمون أن آلهتهم تخلق أو ترزق، ولم يزعموا أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح ابن مريم شاركوا الله في خلق السموات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهًا مساويًا لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرُّون بأنه ليس شريكه مثله، بل عامتهم مقرون أن الشريك مملوك له سواء كان ملكًا أو نبيًا أو كوكبًا أو صنمًا، كما كان مشركو العرب يقولون في تلبيتهم: لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا

هو لك، تملكه وما ملك.

- عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: كان المشركون يقولون: لبيك لا شريك لك، قال: فيقول رسول الله ﷺ: «ويلكم، قد قد» فيقولون: إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك، يقولون هذا وهم يطوفون بالبيت»(١).

وقد أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن المشركين إقرارهم بأن الله خالق المخلوقات وهو الذي يرزقهم، ونحو ذلك من أفعال الربوبية.

- قال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١].

- وقال الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨].

- وقال تعالىٰ: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون الآيات: ٨٤-٨٩].

- وقال تعالىٰ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

- وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦].

فهذه الآيات السابقة تبين أن المشركين كانوا مقرين بأن الله هو الذي يخلق

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الحج. باب التلبية وصفتها ووقتها (٢/ ٨٤٣ رقم ١١٨٥).

ويرزق ويدبر الأمر، ومع ذلك لم يقبل الله منهم إلا أن يضيفوا إلىٰ ذلك إفراده بالعبادة وهو توحيد الألوهية.

والشرك شركان: شركٌ أكبر، وشركٌ أصغر.

والشرك الأصغر لا يكون إلا في نوعٍ واحد من أنواع التوحيد، وهو توحيد العبادة؛ فتوحيد العبادة فقط هو الذي فيه أكبر وأصغر.

أمَّا الشرك في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات. هذان ما فيهما أكبر وأصغر، فينبغي كذلك أن يتصور ما هو الشرك الأكبر؟ وما هو الشرك الأصغر؟

فعلىٰ طالب العلم أن يعلم أن كلام أهل العلم في الشرك الأصغر إنما يقصدون به: الشرك في العبادات وتوحيد الألوهية، ويقولون في تعريفه: كل وسيلةٍ تؤدي إلىٰ الشرك الأكبر ولم تبلغ رُتبة العبادة؛ لأنها متىٰ ما بلغت رتبة العبادة فإن ذلك يَنقلها إلىٰ الشرك الأكبر في توحيد العبادة.

أمَّا الشرك في توحيد الربوبية وفي توحيد الأسماء والصفات، فليس فيهما أكبر وأصغر؛ إذ كله أكبر.

لذلك يقول الإمامُ ابنُ القَيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشرك شركان: شرك يتعلق بذات المَعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله.

وشِرك في عبادته ومعاملته، وإن كان صاحبه يعتقد أنه -سبحانه- لا شريكَ له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

والشرك الأول نوعان:

أحدهما: شرك التعطيل: وهو أقبح أنواع الشرك؛ كشرك فرعون إذ قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣].

وقال تعالىٰ مُخبراً عنه أنه قال لهامان: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ

ٱلۡأَسۡبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، فالشرك والتعطيل متلازمان: فكل مُشرك مُعَطِّل، وكل معطل مشرك، لكن الشرك لا يستلزم أصل التعطيل، بل يكون المشركُ مقرًّا بالخالق -سبحانه- وصفاته، ولكنه مُعطل حق التوحيد.

وأصل الشرك وقاعدته التي يرجع إليها: هو التعطيل، وهو **ثلاثة أقسام**:

القسم الأول: تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه.

القسم الثاني: تعطيل الصانع -سبحانه- عن كماله المقدس؛ بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله.

القسم الثالث: تعطيل معاملته عما يجب علىٰ العبد من حقيقة التوحيد.

ومِن هذا شرك طائفة أهل وحدة الوجود الذين يقولون: ما ثَمَّ خالق ومخلوق ولا هاهنا شيئان، بل الحق المُنَزَّه هو عين الخلق المشبه. ومنه شرك الملاحدة القائلين بقِدم العالم وأبديته، وأنه لم يكن معدومًا أصلًا، بل لم يَزل ولا يزال، والحوادث بأسرها مُستندة عندهم إلىٰ أسباب ووسائط اقتضت إيجادها، ويسمونها بالعقول والنفوس. ومن هذا شرك مَن عَطَّل أسماء الرب -تعالىٰ- وأوصافه وأفعاله من غلاة الجهمية والقرامطة، فلم يُثبتوا له اسمًا ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه؛ إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها.

النوع الثاني: شرك من جعل معه إلهًا آخر، ولم يُعَطِّل أسماءه وصفاته وربوبيته؛ كشرك النَّصارىٰ الذين جعلوه ثلاثة، فجعلوا المسيح إلهًا، وأمه إلهًا.

ومِن هذا شرك المجوس القائلين بإسناد حوادث الخير إلىٰ النور، وحوادث الشَّرِّ إلىٰ الظلمة.

ومِن هذا شرك القدرية القائلين بأنَّ الحيوان هو الذي يَخلق أفعال نفسه، وأنها

تحدث بدون مشيئة الله وقدرته وإرادته، ولهذا كانوا من أشباه المجوس.

ومِن هذا شرك الذي حاجَّ إبراهيم في ربِّه: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

فهذا جعل نفسه ندًّا لله؛ يُحيي ويميت بزعمه، كما يُحيي الله ويميت، فألزمه إبراهيم أن طَرْدَ قولِك: أن تقدر علىٰ الإتيان بالشمس من غير الجهة التي يأتي بها الله منها، وليس هذا انتقالًا، كما زعم بعض أهل الجدل، بل إلزامًا علىٰ طرد الدليل إن كان حقًّا.

ومِن هذا شرك كثير ممن يُشرك بالكواكب العُلويات، ويجعلها أربابًا مُدبرة لأمر هذا العالم، كما هو مذهب مُشركي الصابئة وغيرهم.

ومِن هذا شرك عباد الشمس وعباد النار وغيرهم.

ومِن هؤلاء مَن يزعم أنَّ معبوده هو الإله علىٰ الحقيقة، ومنهم من يزعم أنه أكبر الآلهة، ومنهم مَن يزعم أنه إله من جملة الآلهة، وأنه إذا خَصَّه بعبادته والتبتل إليه والانقطاع إليه أقبل عليه واعتنىٰ به، ومنهم من يزعم أن معبوده الأدنىٰ يُقربه إلىٰ المعبود الذي هو فوقه، والفوقاني يقربه إلىٰ مَن هو فوقه، حتىٰ تُقربه تلك الآلهة إلىٰ الله ﷻ، فتارة تكثر الوسائط وتارة تقل.

وأمَّا الشرك في العبادة فهو أسهل من هذا الشرك، وأخف أمرًا، فإنه يصدر ممن يعتقد أنه لا إله إلا الله، وأنه لا يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع إلا الله، وأنه لا إله غيره، ولا ربَّ سواه، ولكن لا يخص الله في معاملته وعبوديته، بل يعمل لحظِّ نفسه تارة، ولطلب الدنيا تارة، ولطلب الرفعة والمنزلة والجاه عند الخلق تارة، فلله مِن عمله وسعيه نصيب، ولنفسه وحَظِّه وهواه نصيب، وللشيطان نصيب، وللخلق نصيب، وهذا حال أكثر الناس، وهو الشرك الذي قال فيه النبي ﷺ فيما رواه

ابن حبان في «صحيحه»: «**الشرك في هذه الأمة أخفىٰ من دبيب النمل**». قالوا: كيف ننجو منه يا رسول الله؟ قال: قل: «**اللهم إني أعوذ بك أن أشركُ بك وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم**»(١).

فالرياء كله شرك، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠].

أي: كما أنَّه إله واحد، ولا إله سواه، فكذلك ينبغي أن تكون العبادة له وحده، فكما تفرَّد بالإلهية يجب أن يُفرد بالعبودية؛ فالعمل الصالح هو الخالي من الرِّياء المقيد بالسُّنَّة.

وكان من دعاء عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا».

وهذا الشرك في العبادة يُبطل ثواب العمل، وقد يُعاقب عليه إذا كان العمل واجبًا، فإنه يُنزِّله منزلة مَن لم يعمله، فيُعاقب علىٰ ترك الأمر، فإن الله -سبحانه- إنما أمر بعبادته عبادة خالصة؛ قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥].

فمن لم يُخلص لله في عبادته لم يفعل ما أمر به، بل الذي أتىٰ به شيء غير المأمور به، فلا يصح ولا يُقبل منه، ويقول الله تعالىٰ: «**أنا أغنىٰ الشركاء عن الشرك؛ فمَن عمل عملًا أشرك معي فيه غيري فهو للذي أشرك به، وأنا منه بريءٌ**»(٢).

وهذا الشركُ ينقسم إلىٰ مغفور وغير مغفور، وأكبر وأصغر، والنوع الأول ينقسم

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد (٧١٦)، وأبو يعلىٰ في مسنده (١/ ٦٠)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد (٢٦٦).

(٢) رواه بهذا اللفظ ابنُ ماجة (٤٢٠٢)، ومسلم (٢٩٨٥) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولفظ مسلم: «قال الله تبارك وتعالىٰ: أنا أغنىٰ الشركاء عن الشرك؛ مَن عمل عملًا أشرك فيه معي غيري تركتُه وشِرْكَه».

إلىٰ كبير وأكبر، وليس شيء منه مغفور؛ فمنه الشرك بالله في المحبة والتعظيم: أن يحب مخلوقًا كما يحب الله، فهذا من الشرك الذي لا يَغفره الله، وهو الشرك الذي قال سبحانه فيه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال أصحاب هذا الشرك لآلهتهم وقد جمعهم الجحيم: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

ومعلوم أنهم ما سَوُّوهم به -سبحانه- في الخلق والرِّزق والإماتة والإحياء والمُلك والقدرة، وإنما سوُّوهم به في الحبِّ والتأله والخضوع لهم والتذلل، وهذا غاية الجهل والظلم؛ فكيف يُسَوَّىٰ الترابُ بربِّ الأرباب، وكيف يُسَوَّىٰ العبيد بمالك الرِّقاب، وكيف يسوىٰ الفقير بالذات الضعيف بالذات العاجز بالذات المحتاج بالذات، الذي ليس له مِن ذاته إلا العدم، بالغني بالذات، القادر بالذات، الذي غِناه وقدرته وملكه وجُوده وإحسانه وعِلمه ورحمته وكماله المطلق التام مِن لوازم ذاته؟!

فأيُّ ظلم أقبح مِن هذا؟ وأيُّ حكم أشد جَوْرًا منه؟ حيث عَدَل مَن لا عِدْلَ له بخلقه، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعام: ١].

فعدل المشركُ مَن خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور، بِمَن لا يَملك لنفسه ولا لغيره مِثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض؛ فيَا لَكَ مِن عَدْل تَضَمَّن أكبرَ الظُّلْم وأقبحَه»(١).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وبهذا وغيره يعرف ما وقع من الغلط في مسمىٰ

(١) الجواب الكافي (ص١٢٩-١٣٣).

«التوحيد»، فإن عامة المتكلمين الذين يقرِّرون التوحيد في كتب الكلام والنظر- غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون علىٰ ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنىٰ قولنا: لا إله إلا الله، حتىٰ قد يجعلون معنىٰ الإلهية القدرة علىٰ الاختراع».

الشـــرح

الخلاف في مسألة التوحيد يعود في أصله إلىٰ الخلاف في قضية الإيمان، وفي هذا الشأن يبين شيخ الإسلام ابن تيمية أصل هذه المسألة فيقول: «وأصلُ الإيمان: قولُ القلب الذي هو التَّصديق، وعمل القلب الذي هو المحبة علىٰ سبيل الخضوع؛ إذ لا مُلائمة لأرواح العباد أتم من ملاءمة إلهها؛ الذي هو الله الذي لا إله إلا هو».

ولذلك كان منهج السلف يقوم علىٰ أمرين، هما:

١- العلم بالله.

٢- والعمل لله.

فجمعوا بذلك بين التصديق العِلمي والعَمل الحُبِّي، وبذلك تميز منهج أهل السنة والجماعة (السلف) عن المناهج الأخرىٰ.

وحققوا كِلا الأمرين، من القول التصديقي المعتمد علىٰ معرفة أسماء الله وصفاته وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة. والعمل الإرادي، وذلك باتباع الأوامر واجتناب النواهي وفق ما شرعه الله في كتابه وعلىٰ لسان رسوله ﷺ.

ولذلك كان كلامهم وعملهم باطنًا وظاهرًا بعلم، وكان كل واحد من قولهم وعملهم مقرونًا بالآخر، وهؤلاء هم المسلمون حقًّا؛ الذين سَلِموا من آفات منحرفة

المتكلمة والمتصوفة.

فوقعت كل طائفة من هاتين الطائفتين المنحرفتين في مفسدتين:

إحداهما: القول بلا علم إن كان متكلمًا، والعمل بلا علم إن كان متصوفًا.

والمفسدة الثانية: فوت المتكلم العمل، وفوت المتصوف القول والكلام[(١)].

وهو ما وقع من البدع الكلامية والعملية المخالفة للكتاب والسنة.

فالكلاميون: غالب نظرهم وقولهم في الثبوت والانتفاء، والوجود والعدم، والقضايا التصديقية؛ فغايتهم مجرد التصديق والعلم والخبر؛ فاعتنوا بجانب علمي لم يَنْبَنِ علىٰ الكتاب والسنة؛ لذلك عَطَّلوا أسماء الله تعالىٰ، وعَطَّلوا صفاتِه عَزَّوَجَلَّ.

وعندما عَرَّفوا التوحيد؛ قالوا: «واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله». وأهملوا جانب توحيد العبادة: «واحد في ذاته» قالوا: «لا شريكَ له». و«واحد في صفاته»: «لا نظير له». و«واحد في أفعاله»: «لا نِدَّ له». فهذا تقسيمهم للتوحيد[(٢)]، ويُلاحظ أنه قد خلا في هذه الثلاثة من الجانب العملي، فلا يوجد عمل، ثم إذا تحدثوا عن ذات الله تعالىٰ تحدثوا بالتعطيل؛ فقالوا بما قالوا: «ليس في جهة، ولا في عُلو، ولا في مكان، ولا في حيز» ولا إلىٰ غير ذلك؛ فجعلوه والعدم سواء، وإذا تحدثوا عن صفات الله تعالىٰ تحدثوا عن سبع صفات فقط، وإذا تحدثوا عن أفعال الله تعالىٰ هذا هو الذي سَلِم لهم: «توحيد الربوبية»؛ فلم يَسلم لهم إلا توحيد الربوبية، ونحن نعلم أن كفار قريش كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤١) بتصرف.

(٢) انظر في ذلك من كتب الأشاعرة: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص٥٥)، ورسالة الحرة للباقلاني -المطبوعة باسم الإنصاف- (ص٣٣-٣٤)، والاعتقاد للبيهقي (ص٦٣)، وشرح أسماء الله الحسنىٰ للقشيري (ص٢١٥)، والشامل (ص٣٤٥-٣٤٨)، والإرشاد (ص٥٢)، ولمع الأدلة (ص٨٦)، وإحياء علوم الدين (١/ ٣٣)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص٤٩)، ونهاية الإقدام (ص٩٠) المِلل والنِّحَل للشهرستاني (١/ ٤٢). وغيرها.

خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [الزمر: ٣٨]، فهذا حاصل توحيد هؤلاء.

وأمَّا الصُّوفيون: فغالب طلبهم وعملهم في المحبة والبغضة، والإرادة والكراهة، والحركات العملية؛ فاعتنوا بجانب العمل، وأهملوا جانب العلم، وكذلك عملهم لم ينبنِ علىٰ السنة، وإنَّما انبنىٰ علىٰ البدعة؛ إذ غايتهم المحبة والانقياد والعمل والإرادة.

وهكذا إذا جئنا إلىٰ أهل التصوف لم نجد عندهم من حقيقة التوحيد شيئًا.

أمَّا توحيدُ أهل السُّنَّة فيقوم علىٰ هذين الأصلين العظيمين: أن تَعرف اللهَ، وذاك بمعرفة أسمائه وصفاته التي وردت في الكتاب والسُّنَّة. وأن تعبد الله، وهذا باتِّباع شرع الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ لسان رسوله ﷺ.

فالتوحيد الذي يقرره أهل السنة يقوم علىٰ معرفة أسماء الله وصفاته، الإقرار بربوبيته وإفراده بالعبادة، فلا بد من هذه الأمور مجتمعة، فلا يتم توحيد العبد حتىٰ يكون مؤمنًا بأسماء الله تعالىٰ وصفاته، مؤمنًا بربوبيته ومفردًا له بالعبادة والألوهية.

أما التوحيد الذي عند الأشاعرة[1] -علىٰ سبيل المثال- فهو منحصر في مسألة

(١) الأشاعرة يخالفون أهل السنة في الكثير من مسائل الاعتقاد.

ومنها علىٰ سبيل المثال:

١. أن مصدر التلقي عندهم في قضايا الإلهيات (أي التوحيد) والنبوات هو العقل وحده، فهم يقسمون أبواب العقيدة إلىٰ ثلاثة أبواب: إلهيات، نبوات، سمعيات، ويقصدون بالسمعيات ما يتعلق بمسائل اليوم الآخر من البعث والحشر والجنة والنار وغير ذلك.

وسموها سمعيات لأن مصدرها عندهم النصوص الشرعية وأما ما عداها أي الإلهيات والنبوات فمصدرهم فيها العقل.

٢. زعمهم أن الإيمان هو مجرد التصديق، فأخرجوا العمل من مسمىٰ الإيمان.

٣. بناءً علىٰ تعريفهم للإيمان فقد أخرجوا توحيد الألوهية من تقسيمهم للتوحيد، فالتوحيد عندهم هو أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وواحد في صفاته لا نظير له. وهذا التعريف خلا من الإشارة إلىٰ توحيد الألوهية، فلذلك فإن أي مجتمع أشعري تجد فيه توحيد الإلهية =

واحدة وهي قضية الربوبية، فيعرفون التوحيد بقولهم: إن الله واحد في ذاته لا شريك له، وواحد في أفعاله لا ند له، وواحد في صفاته لا نظير له، فقولهم: واحد في ذاته؛ فهذا إذا نظرت فيه وتأملت فيه تجد فيه إنكارًا لأن يكون لله وجود يتميز به عن غيره، فهم يحشون هذا الجانب بمسائل إنكار الجهة وإنكار الحيز وإنكار المكان إلىٰ غير ذلك من النفي الذي لو جئت تتأمل فيه تجد أنهم لا يثبتون لله وجودًا يتميز به عن غيره، فإذا كان قائلهم يقول: **لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته ولا مباينًا له ولا محايدًا له**(١). وهذا وصف المعدوم، فهذا حقيقة قولهم: «واحد في ذاته».

وأما قولهم: «واحد في أفعاله» فهذا الذي يسلم لهم من التوحيد، وهذا القدر الموجود عندهم، وهو الإقرار بربوبيته.

وأما واحد في صفاته فهو عند المتأخرين سبع صفات، وإن أوصلوها إلىٰ عشرين صفة، وهو عدد زائف لا يخلص منه إلا هذه السبع التي ذكروها، وإن كان في إثبات صفة الكلام مخالفة للحق.

أما توحيد الألوهية فلا ذكر له، ولذلك انظر إلىٰ أي مجتمع أشعري أو ماتريدي تجد أن الشرك قد تفشىٰ فيه.

= مختلًّا، وسوق الشرك والبدعة رائجة؛ لأن الناس لم يُعَلَّموا أن الله واحد في عبادته لا شريك له.

٤. وبناءً كذلك علىٰ تعريفهم للإيمان فقد أخرجوا الاتباع من تعريفهم للإيمان بالنبي ﷺ فحصروا الإيمان بالنبي في الأمور التصديقية فقط، ومن أجل ذلك انتشرت البدع في المجتمعات الأشعرية.

٥. خالفوا أهل السنة في أسماء الله وصفاته.

٦. خالفوا أهل السنة في باب القدر، فقولهم موافق لقول الجبرية.

٧. خالفوا أهل السنة في مسألة رؤية الله من جهة كونهم يقولون يُرىٰ لا في مكان.

٨. خالفوا أهل السنة في مسألة الكلام، فهم لا يثبتون صفة الكلام علىٰ حقيقتها، بل يقولون بالكلام النفسي. إلىٰ غير ذلك من أنواع المخالفات.

(١) انظر كتاب درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٢٨).

إذًا أي توحيد هذا الذي يقرر ويعلم، وفي الوقت نفسه تجد معالم الشرك موجودة ومنتشرة، ولا تجد من يردع ذلك حتىٰ بين بعض علمائهم، وليس الأمر مقتصرًا علىٰ جهالهم، لو كان الأمر مقتصرًا علىٰ جهالهم لقلنا هذا لجهلهم، ولكن حتىٰ علماؤهم يَدْعون إلىٰ هذا الشرك ولا يرون فيه مخالفةً أو مناقضةً للتوحيد.

فإذًا فرقٌ بين توحيد أهل السنة وتوحيد الأشاعرة؛ فإن توحيد أهل السنة يعني إفراد الله بأسمائه وصفاته كلها وإفراد الله بربوبيته وإفراد الله بعبادته، فلا يتم توحيد العبد حتىٰ يوحد الله في هذه الأمور مجتمعة، ولذلك تجد أن أهل السنة أبعد الناس عن الشرك ومظاهره حتىٰ عند عوامِّهم، تجد أن العامِّي يعرف أن فعل هذه الأمور يؤدي إلىٰ الشرك؛ ولذلك تختفي معالم الشرك متىٰ ما وجد اعتقاد أهل السنة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما التوحيد الذي ذكر الله في كتابه، وأنزل به كتبه، وبعث به رسله، واتفق عليه المسلمون من كل ملة، فهو كما قال الأئمة: شهادة أن لا إله إلا الله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما بين ذلك بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣]. فأخبر أن الإله إله واحد لا يجوز أن يتخذ إلهًا غيره، فلا يُعبَد إلا إياه، كما قال في السورة الأخرىٰ: ﴿۞ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ٥١﴾ [النحل: ٥١]. وكما قال: ﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقۡعُدَ مَذۡمُومٗا مَّخۡذُولٗا ٢٢﴾ إلىٰ: ﴿فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومٗا مَّدۡحُورًا ٣٩﴾ [الإسراء: ٢٢ - ٣٩].

وكما قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ١ - ٣].

وكما قال: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨].

والشرك الذي ذكره الله في كتابه، إنما هو عبادة غيره من المخلوقات، كعبادة الملائكة أو الكواكب أو الشمس أو القمر أو الأنبياء أو تماثيلهم أو قبورهم، أو

غيرهم من الآدميين، ونحو ذلك مما هو كثير في هؤلاء الجهمية ونحوهم ممن يزعم أنه محقق في التوحيد، وهو من أعظم الناس إشراكًا»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بُعث إليهم محمد ﷺ أولًا: لم يكونوا يخالفونه في هذا، بل كانوا يقرُّون بأن الله خالق كل شيء، حتىٰ إنهم كانوا مقرين بالقدر أيضًا، وهم مع هذا مشركون».

الشرح

يناقش المصنف تعريف المتكلمين للتوحيد بشكل مفصل، ويبين غلطهم في ذلك التعريف علىٰ وجه التفصيل، فأهل الكلام يحصرون التوحيد في الأمور الثلاثة التي سبق ذكرها، ومن هذه الثلاثة قولهم: «واحد في أفعاله لا شريك له».

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا المعنىٰ من معاني التوحيد -عند هؤلاء الأشعرية، كالقاضي أبي بكر (٤) وغيره- هو أنه سبحانه لا شريك له في الملك، بل هو رب كل شيء، وهذا معنىٰ صحيح، وهو حق، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم، حيث اعترفوا فيها بأنَّ الله خالق كل شيء ومُرَبِّيه ومدبره.

والمعتزلة وغيرهم يخالفون في ذلك، حيث يجعلون بعض المخلوقات لم يخلقها الله ولم يحدثها، لكن مع هذا قد ردوا قولهم ببدع غلوا فيها، وأنكروا ما خلقه الله من الأسباب، وأنكروا ما نطق به الكتاب والسنة من أن الله يخلق الأشياء بعضها ببعض، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه»[(٢)].

---

(١) التسعينية (٣/ ٧٩٧).

(٢) التسعينية (٣/ ٧٩٦).

ومعلوم أن هذا القدر من التوحيد يقر به المشركون كما تقدم ذكره مما دلت عليه النصوص الشرعية من أن مشركي العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية هو أحد أنواع التوحيد الثلاثة؛ ولذا فإنه لا يصح إيمان أحد، ولا يتحقق توحيده إلا إذا وحد الله في ربوبيته، لكن هذا النوع من التوحيد ليس هو الغاية من بعثة الرسل عليهم السلام، ولا ينجي وحده من عذاب الله ما لم يأت العبد بلازمه توحيد الألوهية.

ولذا يقول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]، والمعنىٰ أي: ما يقر أكثرهم بالله ربًّا وخالقًا ورازقًا ومدبرًا -وكل ذلك من توحيد الربوبية- إلا وهم مشركون معه في عبادته غيره من الأوثان والأصنام التي لا تضر ولا تنفع، ولا تعطي ولا تمنع.

وبهذا المعنىٰ للآية قال المفسرون من الصحابة والتابعين.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «من إيمانهم إذا قيل لهم من خلق السماء؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون».

وقال عِكْرِمَة: «تسألهم من خلقهم، ومن خلق السماوات والأرض، فيقولون: الله. فذلك إيمانهم بالله، وهم يعبدون غيره».

وقال مجاهد: «إيمانهم قولهم: الله خالقنا، ويرزقنا، ويميتنا. فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره».

وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم بن زيد: «ليس أحد يعبد مع الله غيره إلا وهو مؤمن بالله، ويعرف أن الله ربُّه، وأنَّ الله خالقُه ورازقُه، وهو يشرك به، ألا ترىٰ كيف قال إبراهيم: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥- ٧٧]. »[(١)]

(١) تفسير ابن جرير (١٦/ ٢٨٩).

والنصوص عن السلف في هذا المعنىٰ كثيرة، بل لقد كان المشركون زمن النبي ﷺ مقرين بالله ربًا خالقًا رازقًا مدبرًا، وكان شركهم به من جهة العبادة حيث اتخذوا الأنداد والشركاء يدعونهم، ويستغيثون بهم، وينزلون بهم حاجاتهم وطلباتهم.

وقد دل القرآن الكريم في مواطن عديدة منه علىٰ إقرار المشركين بربوبية الله مع إشراكهم به في العبادة، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [العنكبوت: ٦٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [الزخرف: ٨٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون الآيات: ٨٤- ٨٩].

فلم يكن المشركون يعتقدون أن الأصنام هي التي تنزل الغيث وترزق العالم وتدبر شؤونه، بل كانوا يعتقدون أن ذلك من خصائص الرب سبحانه، ويقرون أن أوثانهم التي يدعون من دون الله مخلوقة لا تملك لأنفسها ولا لعابديها ضرًّا ولا نفعًا استقلالًا، ولا موتًا، ولا حياة، ولا نشورًا، ولا تسمع، ولا تبصر، ويقرون أن الله هو المتفرد بذلك لا شريك له، ليس إليهم ولا إلىٰ أوثانهم شيء من ذلك، وأنه سبحانه الخالق وما عداه مخلوق، والرب وما عداه مربوب، غير أنهم جعلوا له من خلقه شركاء ووسائط، يشفعون لهم بزعمهم عند الله، ويقربونهم إليه زلفىٰ؛ ولذا قال الله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: ٣]، أي ليشفعوا لهم عند الله في نصرهم ورزقهم وما ينوبهم من أمر الدنيا.

ومع هذا الإقرار العام من المشركين لله بالربوبية إلا أنه لم يدخلهم في الإسلام، بل حكم الله فيهم بأنهم مشركون كافرون، وتوعدهم بالنار والخلود فيها، واستباح رسوله ﷺ دماءهم وأموالهم لكونهم لم يحققوا لازم توحيد الربوبية وهو توحيد الله في العبادة.

وبهذا يتبين أن الإقرار بتوحيد الربوبية وحده دون الإتيان بلازمه -توحيد الألوهية- لا يكفي ولا ينجي من عذاب الله، بل هو حجة بالغة علىٰ الإنسان تقتضي إخلاص الدين لله وحده لا شريك له، وتستلزم إفراد الله وحده بالعبادة، فإذا لم يأت بذلك فهو كافر حلال الدم والمال»[(١)].

وهذا التوحيد -أي توحيد الربوبية- لا يكفي العبد في حصول الإسلام بل لا بد أن يأتي مع ذلك بلازمه من توحيد الألوهية؛ لأن الله تعالىٰ حكىٰ عن المشركين أنهم مقرون بهذا التوحيد لله وحده قال تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [يونس: ٣١] وقال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ﴾ [العنكبوت: ٦٣] وقال تعالىٰ: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، فهم كانوا يعلمون أن جميع ذلك لله وحده ولم يكونوا بذلك مسلمين، بل قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]. قال مجاهد: في إيمانهم بالله قولهم: الله خالقنا ويرزقنا ويميتنا، فهذا إيمان مع شرك عبادتهم غيره. رواه ابن جرير وابن أبي حاتم وعن ابن عباس وعطاء والضحاك نحو ذلك، فتبين أن الكفار يعرفون الله ويعرفون ربوبيته وملكه وقهره، وكانوا مع ذلك يعبدونه ويخلصون

---

(١) المصدر: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة لنخبة من العلماء (ص١٥).

له أنواعًا من العبادات كالحج والصدقة والذبح والنذر والدعاء وقت الاضطرار ونحو ذلك، ويدَّعون أنهم علىٰ ملة إبراهيم عليه السلام فأنزل الله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧]، وبعضهم يؤمن بالبعث والحساب، وبعضهم يؤمن بالقدر، كما قال زهير:

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ... ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وقال عنترة:

يا عبل أين من المنية مهرب ... إن كان ربي في السماء قضاها

ومثل هذا يوجد في أشعارهم، فوجب علىٰ كل من عقل عن الله تعالىٰ أن ينظر ويبحث عن السبب الذي أوجب سفك دمائهم وسبي نسائهم وإباحة أموالهم مع هذا الإقرار والمعرفة؛ وما ذاك إلا لإشراكهم في توحيد العبادة الذي هو معنىٰ لا إله إلا الله[(١)].

قال ابن القيم: «فما كان له سبحانه فهو متعلق بألوهيته، وما كان به فهو متعلق بربوبيته، وما تعلق بألوهيته أشرف مما تعلق بربوبيته؛ ولذلك كان توحيد الألوهية هو المنجي من الشرك دون توحيد الربوبية بمجرده، فإن عباد الأصنام كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء وربه ومليكه، ولكن لما لم يأتوا بتوحيد الألوهية وهو عبادته وحده لا شريك له لم ينفعهم توحيد ربوبيته»[(٢)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقًا لغير

(١) المصدر: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد لسليمان بن عبد الله آل الشيخ - (ص١٧).
(٢) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - (ص٣٥).

الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم.

وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنيَّة عن الخالق، مشاركة له في الخلق.

فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطِّل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون، والكلام الآن مع المشركين بالله المقرِّين بوجوده، فإذًا هذا التوحيد الذي قرروه لا ينازعهم فيه هؤلاء المشركون، بل يقرون به مع أنهم مشركون، كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع، وكما علم بالاضطرار من دين الإسلام».

الشـــرح

المصنف يتكلم عن نوع من أنواع الشرك كما سيأتي بيانه، ومما ينبغي معرفته أن الشرك في أصل تقسيمه ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: شرك يتعلق بذات المعبود، أي: ما يتعلق بأفعاله وأسمائه وصفاته.

القسم الثاني: شرك يتعلق بعبادته ﷻ.

ثم الشرك الذي يتعلق بذات الخالق ﷻ نوعان:

النوع الأول: شرك تمثيل.

النوع الثاني: شرك تعطيل.

ففي توحيد الربوبية شركان، وفي توحيد الأسماء والصفات -كذلك- شركان.

فلذلك ضدُّ التوحيد: الشرك، والشرك -كما قلنا-: شركٌ في الربوبية، وشرك في الأسماء والصفات، وشرك في الألوهية.

أما الذي في الربوبية وفي الأسماء والصفات، فهو ينقسم إلىٰ قسمين: شرك في التمثيل، وشرك في التعطيل.

فالربوبية -مثلًا- الشرك فيها شركان:

الأول: شرك التمثيل.

وهذا النوع هو ما قصده المصنف هنا بقوله: «**ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقًا لغير الله**».

وتعريفه هو:

أن يَصرف فعلًا من أفعال الله تعالىٰ لغير الله، مع جعل هذا الفعل لله تعالىٰ؛ كالذي يعتقد أن الله يرزق وصاحب القبر يرزق، أو أن لله قدرة وأنَّ للكواكب قدرة؛ فهذا نسميه شِركًا في الربوبية.

فمثلًا الذين يعتقدون أن للنجوم وللكواكب تأثيرًا في مجريات الأحداث بالكون، فإن هؤلاء أشركوا شركَ تمثيلٍ في الربوبية؛ لأنهم جعلوا مع الله مُماثلًا في هذا الفعل؛ فاعتقدوا أن الله يؤثر في الكون وأن الكواكب تؤثر كذلك.

وكالذي يقع فيه بعضُ عُبَّادِ القبور الذين يعتقدون أن صاحب القبر يستطيع أن ينفع وأن يَضر بنفسه، وأنه يرزق بنفسه، وأنه يأتي بالولد بنفسه، وهكذا، فهذا نسميه شركَ التمثيل.

والمصنف هنا أشار لبعض الأمثلة علىٰ هذا النوع من الشرك:

المثال الأول: قوله: «**كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم**».

المثال الثاني: قوله: «**وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، فهم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات**

مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنيَّة عن الخالق، مشاركة له في الخلق».

ولمزيد من التوضيح لهذا النوع من الشرك يقول ابن القيم: «حقيقة الشرك هو:

١. التشبه بالخالق.

٢. التشبيه للمخلوق به.

هذا هو التشبيه في الحقيقة»[(١)].

وإذا كان التشبيه هو حقيقة الشرك كما ذكر ابن القيم، فإنه يمكن توضيح صوره بناءً علىٰ أقسام التوحيد الثلاثة المعروفة، وذلك علىٰ النحو التالي:

أولًا: التمثيل في جانب الربوبية:

وينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومثاله:

١. شرك القدرية القائلين بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته.

٢. شرك غلاة عباد القبور الذين يعتقدون في أصحاب القبور أنهم يتصرفون وينفعون ويضرون من دون الله.

ولا شك أن من خصائص الرب التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، وذلك يوجب تعليق الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل به وحده، فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق، وجعل ما لا يملك لنفسه ضرًّا ولا نفعًا، ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا -فضلًا عن غيره- شبيهًا لمن له الأمر كله، فأزمة الأمور كلها بيده، ومرجعها إليه، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، لا مانع لما أعطىٰ، ولا معطي

---

(١) الجواب الكافي (١٥٩).

لما منع.

فمن أقبح التشبيه: تشبيه هذا العاجز الفقير بالذات، بالقادر الغني بالذات[١].

القسم الثاني: التشبه بالخالق، ومن أمثلته:

١. من تعاظم وتكبر ودعا الناس إلىٰ إطرائه في المدح والتعظيم[٢].

ففي الصحيح عنه ﷺ قال: «**يقول الله عَزَّوَجَلَّ: العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحدًا منهما عذبته**»[٣].

ثانيًا: التمثيل في جانب الألوهية.

وينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: التشبيه للمخلوق به، ومن أمثلة ذلك:

السجود لغير الله، والذبح لغير الله، والتوبة لغير الله، والحلف بغير الله.

فمن خصائص الإلهية: العبودية التي قامت علىٰ ساقين لا قوام لها بدونهما:

١. غاية الحب.

٢. مع غاية الذل.

هذا تمام العبودية، وتفاوت منازل الخلق فيها بحسب تفاوتهم في هذين الأصلين. فمن أعطىٰ حبه وذله وخضوعه لغير الله فقد شبهه في خالص حقه.

فإذا عرف هذا، فمن خصائص الإلهية السجود، فمن سجد لغيره فقد شبه المخلوق به.

---

(١) الجواب الكافي (ص١٥٩-١٦٠).

(٢) المصدر السابق (ص١٦١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١٦/ ٣٨٩ مع النووي)، كتاب البر والصلة، باب تحريم الكبر، برقم (٦٦٢٣).

ومنها التوكل، فمن توكل علىٰ غيره فقد شبهه به.

ومنها التوبة، فمن تاب لغيره فقد شبهه به.

ومنها الحلف باسمه تعظيمًا وإجلالًا له، فمن حلف بغيره فقد شبهه به[١].

القسم الثاني: التشبه به، ومثاله:

من دعا الناس إلىٰ تعليق القلب به خوفًا، ورجاءً، وتوكلًا، والتجاءً، واستعانةً[٢]، كما يفعله بعض مشايخ طرق الصوفية مع مريديهم.

أقسام التمثيل في باب الأسماء والصفات:

ينقسم التمثيل في باب الأسماء والصفات إلىٰ قسمين:

القسم الأول: تمثيل المخلوق بالخالق.

وهذا ما زعمه النصارىٰ في شأن عيسىٰ ﷺ إذ أعطوه خصائص الخالق ﷻ وجعلوه إلهًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والنصارىٰ يصفون المخلوق بصفات الخالق التي يختص بها، ويشبهون المخلوق بالخالق، حيث قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة، وقالوا المسيح ابن الله»[٣].

ومن هذا القسم كذلك السبئية[٤] من غلاة الروافض: الذين شبهوا عليًّا رضي الله عنه بالله، وجعلوه إلهًا، وقالوا: أنت الله. حتىٰ حرقهم، فإنه خرج ذات يوم فسجدوا له.

---

(١) انظر الجواب الكافي (ص١٦٠-١٦١).

(٢) المصدر السابق (ص١٦١).

(٣) منهاج السنة (٥/ ١٦٩).

(٤) السبئية: نسبة إلىٰ عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي أظهر الإسلام، وكاد للمسلمين كيدًا عظيمًا، وهو الذي قال لعلي: أنت الله. انظر: الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٣٣)، والملل والنحل (١/ ١٧٤).

فقال لهم: ما هذا؟ فقالوا: أنت هو. قال: من أنا؟ قالوا: أنت الله الذي لا إله إلا هو.

فقال: ويحكم هذا كفر، فارجعوا عنه، وإلا ضربت أعناقكم، فصنعوا به في اليوم الثاني والثالث كذلك، فأخرهم ثلاثة أيام -لأن المرتد يستتاب ثلاثة أيام-، فلما لم يرجعوا، أمر بأخاديد من نار فخدت عند باب كندة، وقذفهم في تلك النار، وروي عنه أنه قال:

لما رأيت الأمر أمرًا منكرًا   أججت ناري ودعوت قنبرًا»(١)

القسم الثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق.

وهذا ما زعمه اليهود -قاتلهم الله- إذ وصفوا الخالق ببعض صفات المخلوقين، كما ذكر الله ذلك عنهم في كتابه العزيز حيث قال: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ﴾ [المائدة: ٦٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فاليهود تصف الرب بصفات النقص التي يتصف بها المخلوق، كما قالوا: إنه بخيل، وإنه فقير، وإنه لما خلق السموات والأرض تعب»(٢).

وإنَّه رمد وعادته الملائكة، وإنَّه بكىٰ علىٰ طوفان نوح عليه السلام(٣).

ويدخل في هذا القسم المشبهة، الذين جعلوا ما ورد من صفات الله جل وعلا مماثلًا ومشابهًا لصفات المخلوقين، كقولهم: له يد كيدي، وسمع كسمعي، وبصر كبصري.

---

(١) منهاج السنة (١/ ٣٠٧).

(٢) منهاج السنة (٥/ ١٦٨).

(٣) منهاج السنة (٢/ ٦٢٧).

هذا ما يتعلق ببيان هذا النوع من الشرك الذي هو شرك التمثيل.

وأما ما يتعلق بشرك التعطيل، فهذا النوع هو الذي أشار له المصنف بقوله: «فأما من أنكر الصانع فذلك جاحد معطِّل للصانع، كالقول الذي أظهره فرعون».

فالنوع الثاني: وهو شرك تعطيل:

فتعريفه:

١- أن يَجحد الخالقَ ﷻ، وهو أن ينكر جميع أفعال الخالق، وهذا الذي نسمِّيه: الملحد.

٢- أو أن يعطل أفعاله، إما تعطيلًا كليًّا، وإما تعطيلًا جزئيًّا، فهناك من يعطل بعض أفعال الخالق؛ كالذي ينكر قدرة الله تعالىٰ في فعل العبد، فقدرة الله فعل من أفعاله، فإذا أنكره يكون بذلك معطلًا لهذا الفعل من أفعاله؛ لذلك فالتعطيل إمَّا أن يكون تعطيلًا كليًّا، وإمَّا أن يكون تعطيلًا جزئيًّا.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكذلك النوع الثاني، وهو قولهم: لا شبيه له في صفاته، فإنه ليس في الأمم من أثبت قديمًا مماثلًا له في ذاته، سواء قال: إنه مشاركه، أو قال: إنه لا فعل له، بل من شبَّه به شيئًا من مخلوقاته فإنما يشبِّهه به في بعض الأمور.

وقد عُلم بالعقل امتناع أن يكون له مِثْلٌ في المخلوقات، يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين كما تقدم، وعُلم أيضًا بالعقل أن كل موجودَيْن قائمين بأنفسهما فلا بدَّ بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمىٰ «الوجود» و«القيام بالنفس» و«الذات» ونحو ذلك، وأن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بدَّ من إثبات خصائص الربوبية. وقد تقدم الكلام علىٰ ذلك.

ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمىٰ «التوحيد»، فصار من قال: إن لله علمًا أو قدرة، أو إنه يُرىٰ في الآخرة، أو إن القرآن كلام الله منزَّل غير مخلوق- يقولون: إنه مشبِّه ليس بموحد.

وزاد عليهم غلاة الجهمية والفلاسفة والقرامطة فنفوا أسماءه الحسنىٰ، وقالوا: من قال: إن الله عليم قدير عزيز حكيم، فهو مشبِّه ليس بموحد.

وزاد غلاة الغلاة، وقالوا: لا يوصف بالنفي ولا الإثبات؛ لأن في كل منهما تشبيهًا له.

وهؤلاء كلهم وقعوا من جنس التشبيه فيما هو شر ممَّا فروا منه، فإنهم شبَّهوه بالممتنعات والمعدومات والجمادات فرارًا من تشبيههم -بزعمهم- له بالأحياء.

ومعلوم أن هذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له علىٰ حد ما يثبت لمخلوق أصلًا، وهو سبحانه وتعالىٰ ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فلا فرق بين إثبات الذات وإثبات الصفات، فإذا لم يكن في إثبات الذات إثبات مماثلة للذوات؛ لم يكن في إثبات الصفات إثبات مماثلة له في ذلك. فصار هؤلاء الجهمية المعطلة يجعلون هذا توحيدًا، ويجعلون مقابل ذلك التشبيه، ويسمون نفوسهم: الموحِّدين».

الشــرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من معاني الواحد عندهم -أي المتكلمين- هو الذي لا شبيه له، وهذه الكلمة أقرب إلىٰ الإسلام، لكن أجملوها فجعلوا نفي الصفات أو بعضها داخلًا في نفي التشبيه، واضطربوا في ذلك علىٰ درجات لا تنضبط، **والمعتزلة تزعم**: أن نفي العلم والقدرة وغير ذلك من التوحيد ونفي التشبيه والتجسيم.

والصفاتية تقول: ليس ذلك من التوحيد ونفي التجسيم والتشبيه، ثم هؤلاء مضطربون فيما ينفونه من ذلك، لكن أولئك على أن ما نفوه من التشبيه وما نفوه من المعنى الذي سموه تجسيمًا هو التوحيد الذي لا يتم الدين إلا به، وهو أصل الدين عندهم.

وكل من سمع ما جاءت به الرسل يعلم بالاضطرار أن هذه الأمور ليست مما بعث الله به رسوله، ولم يكن الرسول يعلم أمته هذه الأمور، ولا كان أصحاب رسول الله ﷺ عليها، فكيف يكون هذا التوحيد الذي هو أصل الدين لم يدع إليه رسول الله ﷺ والصحابة والتابعون؟ بل يعلم بالاضطرار أن الذي جاء به الرسول من الكتاب والسنة يخالف هذا المعنى الذي سماه هؤلاء الجهمية توحيدًا.

ولهذا ما زال سلف الأمة وأئمتها ينكرون ذلك، كما روى الشيخ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي في ذم الكلام، قال: «سمعت عبد الرحمن بن جابر السلمي قال: سمعت محمد بن عقيل بن الأزهر الفقيه يقول: جاء رجل إلى المزني فسأله عن شيء من الكلام، فقال: إني أكره هذا، بل أنهى عنه كما نهى عنه الشافعي، ولقد سمعت الشافعي يقول: سئل مالك عن الكلام في التوحيد. قال مالك: محال أن يُظن بالنبي ﷺ أنه علم أمته الاستنجاء، ولم يعلمهم التوحيد، فالتوحيد ما قاله النبي ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلَّا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله**»[(١)]، فما عصم به

---

(١) الحديث بهذا اللفظ رواه الترمذي عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت...».
سنن الترمذي (٥/ ٤٣٩). كتاب تفسير القرآن. باب ٧٨ تفسير سورة الغاشية. الحديث (٣٣٤١).
وأخرجه البخاري مع اختلاف في الألفاظ في كتاب الإيمان. باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم.
وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. (٨/ ١٦٢).
ومسلم. كتاب الإيمان. باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلَّا الله محمد رسول الله، ويقيموا =

الدم والمال فهو حقيقة التوحيد.

وقد روىٰ ذلك شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري في كتاب ذم الكلام، والشيخ أبو الحسن الكرجي في كتاب الفصول في الأصول»[١].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكذلك النوع الثالث، وهو قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له- لفظ مجمل، فإن الله ﷻ أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، فيمتنع أن يتفرق، أو يتجزأ، أو يكون قد رُكِّب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوه علىٰ عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد.

فقد تبين أن ما يسمونه «توحيدًا» فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل، ولو كان جميعه حقًّا، فإن المشركين إذا أقروا بذلك كله لم يخرجوا فيه من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن، وقاتلهم عليه الرسول ﷺ، بل لا بدَّ أن يعترفوا بأنه لا إله إلا الله».

الشرح

يقول شيخ الإسلام: «وكان كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا الواحد والتوحيد بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية، ولم يفسروه بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك»[٢]، ولا شك أن أئمة الأشاعرة المتقدمين

= الصلاة. (١/ ٥١ – ٥٣) - الأحاديث/ (٣٢ – ٣٦).

(١) التسعينية (٣/ ٧٨١-٧٨٢).

(٢) نقلًا عن نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٦٨-٤٦٩).

كالأشعري وغيره يثبتون لله صفات العلو، والاستواء، والصفات الخبرية، ولا تقتضي عندهم تشبيهًا، كما أن إثباتها لا يعارض ما يقولون به من التوحيد لله تعالىٰ.

فقولهم: إن الواحد هو الذي لا ينقسم ولا يتجزأ وليس بجسم، ليس معروفًا في لغة العرب، بل المعروف في لغة العرب أنهم يطلقون علىٰ كثير من المخلوقات أنه واحد وهو جسم، بل لا يوجد في لغة العرب، بل ولا غيرهم من الأمم استعمال الواحد، الأحد، الوحيد إلا فيما يسمونه هم جسمًا ومنقسمًا، كقوله تعالىٰ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر: ١١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، وقوله: ﴿۞ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ [الكهف: ٣٢] إلىٰ قوله: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ [الكهف: ٣٧]، وقوله: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ﴾ [البقرة: ٢٦٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]. والعرب وغيرهم من الأمم يقولون: رجل، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وفرس واحد، وجمل واحد، ودرهم واحد، وثوب واحد... فلفظ الواحد وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم من الأمم لا يطلق إلا علىٰ ما يسمونه هم جسمًا منقسمًا؛ لأن ما لا يسمونه هم جسمًا منقسمًا ليس هو شيئًا يعقله الناس، ولا يعلمون وجوده حتىٰ يعبروا عنه»[(١)].

وفي موضع آخر يذكر شيخ الإسلام نصوصًا عديدة من الكتاب والسنة، ويعلق عليها. فيقول في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]: «ومعلوم أن النفس الواحدة التي خلق منها زوجها هو آدم، وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء، من جسده خلقت، لم تخلق من روحه، حتىٰ يقول القائل الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها. وإذا كانت حواء خلقت من

---

(١) درء التعارض (٧/ ١١٤-١١٦).

جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام، وقد سماها الله نفسًا واحدة، علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة»[(١)].

ويقول معلقًا علىٰ استدلال الإمام أحمد: «وأبلغ من ذلك ما ذكره الإمام أحمد وغيره من قوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١]، فإن الوحيد مبالغة في الواحد، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد في صفة فإنه واحد أولىٰ، ومع هذا فهو جسم من الأجسام»[(٢)]، ثم يذكر بعد ذكر نصوص القرآن نصوصًا عديدة من السنة، منها أحاديث الصلاة في الثوب الواحد، مثل ما ورد في الصحيح أن النبي - ﷺ - «**سئل: أيصلي الرجل في الثوب الواحد؟ فقال: أو لكلكم ثوبان**»[(٣)]، وحديث «**نهىٰ أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس علىٰ عاتقه منه شيء**»[(٤)]، وحديث أن النبي ﷺ «**كان يصلي في ثوب واحد**»[(٥)]، وحديث مُرُورِهِ ﷺ بقبرين فقال: «**إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة**»[(٦)]، وغيرها من الأحاديث كثير[(٧)]، وهي تدل علىٰ استخدام لفظ الواحد فيما هو جسم، خلافًا لما يزعمه هؤلاء.

وإذا كان الأمر كذلك من أن الغالب في اللغة أن اسم الواحد يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم؛ لم يجز أن يحتج بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، ونحو ذلك مما أنزله الله

---

(١) نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٨٨).

(٢) نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٨٨).

(٣) نقض التأسيس (١/ ٤٨٩)، والحديث رواه البخاري (٣٥٨).

(٤) رواه البخاري (٣٥٩)، ومسلم (٥١٦).

(٥) رواه البخاري (٣٥٥)، ومسلم (٥١٧).

(٦) رواه البخاري (١٣٦١)، ومسلم (٢٩٢).

(٧) انظر: نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٨٩-٤٩٢).

بلغة العرب، وأخبرنا فيه أنه واحد، وأنه إله واحد، علىٰ أن المراد ما سموه هم في اصطلاحهم واحدًا مما ليس معروفًا في لغة العرب، بل إذا قال القائل: دلالة القرآن علىٰ نقيض مطلوبهم أظهر، كان قد قال الحق، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قديمًا بنفسه، متصفًا بالصفات، مباينًا لغيره، مشارًا إليه، وما لم يكن مشارًا إليه أصلًا، ولا مباينًا لغيره، ولا مداخلًا له، فالعرب لا تسميه واحدًا ولا أحدًا، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم الواحد والأحد دل علىٰ نقيض مطلوبهم منه، لا علىٰ مطلوبهم»[(١)].

وشيخ الإسلام بهذه الأدلة الكثيرة إنما يقرر قاعدة من القواعد المهمة في باب الصفات وغيرها، وهي أن تفسير النصوص -في الصفات وغيرها- إنما يُرجع فيه إلىٰ لغة الذين خوطبوا به أول مرة، وماذا فهموا من النصوص، أما أن تنشأ مصطلحات جديدة، وتُحمل النصوص عليها فهذا مخالف لما هو متواتر من أن القرآن هدىٰ للناس، وفيه البيان التام. وهذه من المسائل الكبرىٰ في الخلاف بين مذهب السلف وغيرهم من أهل البدع؛ لأنه إذا وقع خلاف حول نص من النصوص فقال قائل: هذا يدل علىٰ إثبات الصفات لله، وقال الآخر: لا يدل، فمن الذي يفصل في المسألة، ويبين الحق فيها، وكل يدعي أن الحق معه؟ أهل البدع من النفاة يرجعون في ذلك إلىٰ عقولهم، أو علىٰ أقوال شيوخهم، أو إلىٰ شواذ اللغة، أو إلىٰ مصطلحات أهل الفلسفة التي تلقوها عن غير المسلمين.

أما السلف فيرجعون إلىٰ النصوص الأخرىٰ من الكتاب والسنة التي تبين هذا النص وتوضحه، ويرجعون إلىٰ لغة العرب، وفهم الصحابة والسلف من خير القرون، وما قالوه في بيان معنىٰ هذا النص، ولذلك يقول شيخ الإسلام -في معرض

---

(١) درء التعارض (٧/ ١١٧).

رده على الرازي حول استدلاله بالواحد والأحد على نفي الصفات-: «إن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها، وقد نزل بلغة قريش كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥] فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص، بل ولا يحمله إلا على معانٍ عنوها بها، إما أخص من المعنى اللغوي، أو أعم، أو مغايرًا له، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك؛ كان ذلك تحريفًا للكلام عن مواضعه، ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد تصطلح على ألفاظ يتخاطبون بها، كما أن من المتكلمين من يقول: الأحد هو الذي لا ينقسم، وكل جسم منقسم، ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة، حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يُخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عمومًا، ولغة قريش خصوصًا.

ثم يطبق هذا على المثال المطروح فيقول: «ومن المعلوم المتواتر في اللغة، الشائع بين الخاص والعام أنهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة، وقرية واحدة، وثوب واحد، وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد، فيقولون: رجل واحد، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وأربعة رجال. وهذا من أظهر اللغة، وأشهرها، وأعرفها، فكيف يجوز أن يقال: إن الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟»(١).

فهذه الاصطلاحات الحادثة، التي يحدثها الناس، أو أرباب العلوم المختلفة في

---

(١) نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٩٢-٤٩٣).

كل عصر، هي اصطلاحات لهم -ولا مشاحة في أن يتفق أهل فن أو علم علىٰ اصطلاح معين يتعارفون عليه-، ولكن الخطأ أن يجعل هذا المصطلح الحادث هو المرجع في تفسير النصوص التي نزلت، وتلاها الناس وفسروها وفهموها في زمن سابق قبل أن تنشأ تلك المصطلحات الحادثة، فكيف إذا كانت هذه المصطلحات تصادم المعنىٰ الحق الذي دلت عليه النصوص، وقد أورد شيخ الإسلام اعتراضًا حول موضوع الواحد مضمونه: أنه قد يقال: إنه يجوز أن يستعمل لفظ الواحد فيما قصده المتكلمون عن طريق المجاز، أو المشترك اللفظي أو غيره، وقد أجاب بقوله: «هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك، لكن نحن نعلم أنهم (أي العرب الذين نزل بلغتهم القرآن) لم يستعملوه في ذلك؛ لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنىٰ»[(١)]، ثم يحسم شيخ الإسلام بيان انتفاء دلالة النص علىٰ ما ادعاه هؤلاء في مسمىٰ التوحيد من وجوه عشرة مهمة[(٢)] قال في آخرها: «فتبين أن لفظ التوحيد، والواحد، والأحد في وضعهم واصطلاحهم غير التوحيد، والواحد، والأحد في القرآن، والسنة، والإجماع، وفي اللغة التي جاء بها القرآن، وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي لفظ التوحيد علىٰ ما يدعونه هم؛ لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته...»[(٣)]. وهذا ينطبق علىٰ مسألة الواحد والتوحيد، وعلىٰ غيرها مما جاء به القرآن الكريم مما يتعلق بأسماء الله وصفاته.

ثم إن لفظ «الأحد» لم يجئ اسمًا في الإثبات إلا لله تعالىٰ، أما في حق غيره فلم

---

(١) درء التعارض (٧/ ١١٩).

(٢) انظرها في درء التعارض (٧/ ١٢٠-١٢١).

(٣) انظرها: في درء التعارض (٧/ ١٢٢-٢٢٣).

يستعمل إلا مع الإضافة، أو في غير الموجب، كالنفي، والشرط، والاستفهام.

فاستعماله في الإثبات لله كقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

أما استخدامه في حق غير الله مضافًا فكقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦].

وفي النفي كقوله: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ۝٤٩﴾ [الكهف: ٤٩].

والشرط كقوله: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦].

والاستفهام كما تقدم قريبًا في حديث: أيصلي الرجل في الثوب الواحد؟ ويقال: هل عندك أحد؟ ونكتة الرد هنا أن لفظ الأحد لم يستعمل فيما ادعاه هؤلاء لا في النفي ولا في الإثبات، ولو فرض أن معناه ما ليس بجسم كما يزعم هؤلاء؛ لوقع تناقض عظيم، فإنه يقال: إذا كان في الإثبات معناه أن الله أحد أي ليس بجسم، فهل يكون في النفي كذلك؟ هل يقال: إن معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ٤] لم يكن ما ليس بجسم كفوًا له، ومعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا ۝٢٦﴾ [الكهف: ٢٦] لا يشرك في حكمه ما ليس بجسم، ومعنىٰ قوله: ﴿لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٞ﴾ [الجن: ٢٢]، أي: لن يجيرني من الله ما ليس بجسم؟ هل يكون مفهوم هذه النصوص أنه قد يكون ما هو جسم كفؤًا له، وقد يشرك في حكمه ما هو جسم وهكذا؟ هل يقول هذا عاقل؟ وهل يمكن أن تكون النصوص قد جاءت بمثل هذا التناقض والباطل؟[(١)].

كما أن قولهم باطل من جهة العقل أيضًا، يقول شيخ الإسلام: «أما العقل فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء، وأهل الفطر السليمة: إنه أمر

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص، مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٢٣٥)، ودرء التعارض (٧/ ١٢١)، ونقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٩٣-٤٩٤).

لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر، ولا يتميز منه شيء عن شيء، بحيث يمكن أن لا يرىٰ، ولا يدرك، ولا يحاط به، وإن سماه المسمىٰ جسمًا، وأيضًا فإن التوحيد إثبات لشيء واحد؛ فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها، ويتميز بها عما سواه؛ حتىٰ يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، ومجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو علىٰ حقيقة يستحق بها واحدًا»[(١)]، فهؤلاء ظنوا أن ما يتصورونه في أذهانهم موجود في الخارج، وهذا من الأخطاء الكبرىٰ التي وقع فيها أهل الكلام، والتصوف، والفلسفة، ونبه شيخ الإسلام عليها كثيرًا، مثل قول غلاة الصوفية: إن الوجود واحد، وإن وجود الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، ومثل قول الفلاسفة بالجواهر، والمجردات العقلية، حيث يزعمون أن الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان، والفرس، مكونة من المادة الكلية، والصورة الجوهرية، ويزعمون أنهما جوهران عقليان، وهذا كله في الذهن؛ لأن الموجود لا يوجد إلا معينًا، فيقال وجود الواجب، وهو الله، ووجود الممكن، كفلان وفلان، وكذلك هذه العقليات المجردة إنما تتصور في الأذهان، أما في الحقيقة والواقع فليس إلا الموجودات بأعيانها»[(٢)].

كما أن قول هؤلاء معارض للشرع، يقول شيخ الإسلام في بيان بطلان قولهم لغة، وعقلًا، وشرعًا: «وأما الشرع فنقول: مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن، والسنة، وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء، حتىٰ يعطوها حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم الواحد في كلام الله لم

(١) نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٨٣).
(٢) انظر: درء التعارض (٧/ ١٢٤-١٢٧).

يقصد به سلب الصفات، وسلب إدراكه بالحواس، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعهم، ولا يوجد نفيها في كتاب، ولا سنة، ولا عن صاحب، ولا أئمة المسلمين»[(١)].

وبعد أن ينقل شيخ الإسلام نصًّا للدارمي في نقضه علىٰ المريسي يقول: «وهذا النفي الذي يذكره النفاة ويفسرون به اسم الله (الواحد) وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم، مناف لما وصف به نفسه في كتابه من أنه الأحد، الصمد، وأنه العلي العظيم، وأنه الكبير المتعال، وأنه استوىٰ علىٰ العرش، وأنه يصعد إليه، ويوقف عليه، وأنه يُرىٰ في الآخرة كما ترىٰ الشمس والقمر، وأنه يكلم عباده، وأنه السميع البصير»[(٢)].

فمصادمة قولهم لهذه النصوص الشرعية الكثيرة -مع أنه أيضًا لا يقوم علىٰ دليل صحيح- دليل علىٰ فساد قولهم[(٣)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وليس المراد بـ «الإله» هو القادر علىٰ الاختراع، كما ظنَّه من ظنَّه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة علىٰ الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر علىٰ الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرُّون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه. بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبَد فهو إلهٌ بمعنىٰ مألوه، لا إله بمعنىٰ آلِه. والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلهًا آخر».

---

(١) نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٨٤).

(٢) نقض التأسيس -المطبوع- (١/ ٤٨٧).

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن المحمود- (٣/ ٩٤٦).

الشـــرح

عرف كثير من الأشعرية كلمة (إله) بأنه القادر علىٰ الاختراع، فمن ذلك ما نسبه البغدادي إلىٰ أبي الحسن الأشعري فقال: «واختلف أصحابنا في معنىٰ الإله: فمنهم من قال إنه مشتق من الألهية، وهي: قدرته علىٰ اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري»[(١)]، ثم اختار البغدادي القول بأنه غير مشتق!

وقد حكىٰ الرازي هذا القول ذاكرًا دليله دون أن يسمي قائله، فقال في صدد حكاية مذاهب الناس في أصل اشتقاق اسم الله تعالىٰ (الله) قال: «القول السابع: الإله من له الإلهية، وهي القدرة علىٰ الاختراع، والدليل عليه أن فرعون لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٢٣﴾ [الشعراء: ٢٣] قال موسىٰ في الجواب: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤] فذكر في الجواب عن السؤال الطالب لماهية الإله: القدرة علىٰ الاختراع، ولولا أن حقيقة الإلهية هي القدرة علىٰ الاختراع لم يكن هذا الجواب مطابقًا لذلك السؤال»[(٢)].

والجواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن فرعون كان متظاهرًا بإنكار وجود رب العالمين، بل كان يدعي أنه رب العالمين بقوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ٢٤﴾ [النازعات: ٢] وقال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ﴾ [الزخرف: ٥٤] وقال: ﴿فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]، ولذلك كان سؤاله بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٢٣﴾ سؤالًا عن وصف الرب تعالىٰ وليس سؤالًا عن الماهية؛ إذ السؤال عن ماهية الشيء فرع الإقرار به -وهو

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص١٢٣).

(٢) شرح أسماء الله الحسنىٰ للرازي (ص١٢٤).

لا يقر بالله متظاهرًا-، فمن لم يقر بشيء لا يسأل عن ماهيته(١)، فمن سأل عن ماهية الإنسان فقال: ما الإنسان؟ فإن ذلك فرع إقراره بوجوده، وكذلك هنا(٢).

ولذلك فإن فرعون لم يكن قد سأل عن حقيقة الإلهية إنما سأل عن وصف الرب الذي يتظاهر بإنكاره، وتوضح هذا آية أخرىٰ، وهي: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩﴾ [طه: ٤٩]، ومعلوم أن «مَنْ» لا يُسأل بها عن ماهية الشيء وحقيقته، وإنما حقيقة معنىٰ الإلهية هي: استحقاق الله للعبادة بما له من صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص، وقد دلت الأدلة علىٰ ذلك.

الوجه الثاني: أنه لو كان معنىٰ إله: القادر علىٰ الاختراع؛ كان معنىٰ لا إله إلا الله أي: لا خالق إلا الله ولا قادر علىٰ الاختراع إلا هو، وهذا المعنىٰ كان يقول به المشركون، ولذلك يحتج الله عليهم بمعرفتهم هذه بقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾ [البقرة: ٢٢] أي تعلمون أنه لا رب لكم غيره، كما نقل ذلك عن جمع من المفسرين(٣).

فلو كان المعنىٰ ما ذكره هؤلاء المتكلمون؛ لما استقام الإنكار علىٰ المشركين الذين يقرون بأن الله هو خالقهم وخالق كل شيء. وإنما كان شركهم في الألوهية(٤).

الوجه الثالث: أن هذا القول غير معروف عند أهل اللغة، ولذلك لم يحتج من قال بهذا القول بشاهد من شواهد لغة العرب ولا بنقل إمام معتبر من أئمة اللغة(٥)،(١).

---

(١) انظر تفسير ابن كثير (٣/ ٣٣٢).
(٢) مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية (١٦/ ٣٣٤).
(٣) جامع البيان للطبري (١/ ١/ ١٦٣).
(٤) انظر تيسير العزيز الحميد (ص٧٦).
(٥) انظر تيسير العزيز الحميد (ص٧٦).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وإذا تبين أن غاية ما يقرِّره هؤلاء النظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلىٰ السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرِّين بذلك مع أنهم مشركون».

الشــرح

أي خلاصة القول: ليس المراد (بالإله) هو القادر علىٰ الاختراع كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين حيث ظن أن الإلهية هي القدرة علىٰ الاختراع دون غيره وأن من أقر بأن الله هو القادر علىٰ الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو(٢).

ولو كان هذا معنىٰ لا إله إلا الله؛ لما أنكرت قريش علىٰ النبي ﷺ دعوته ولآمنت به وصدقت؛ لأن قريشًا تقول: لا خالق إلا الله، ولا خالق أبلغ من كلمة لا قادر؛ لأن القادر قد يفعل وقد لا يفعل، أما الخالق؛ فقد فعل وحقق بقدرة منه، فصار فهم المشركين خيرًا من فهم هؤلاء المتكلمين والمنتسبين للإسلام.

فالتوحيد الذي جاءت به الرسل في قوله تعالىٰ: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]؛ أي من إله حقيقي يستحق أن يعبد وهو الله، ومن المؤسف أنه يوجد كثير من الكتاب الآن الذين يكتبون في هذه الأبواب تجدهم عندما يتكلمون علىٰ التوحيد لا يقررون أكثر من توحيد الربوبية، وهذا غلط ونقص عظيم، فالواجب أن نغرس في قلوب المسلمين توحيد الألوهية أكثر من توحيد الربوبية؛ لأن توحيد الربوبية لم ينكره أحد إنكارًا حقيقيًّا، فكوننا لا نقر إلا هذا الأمر الفطري المعلوم

(⇶) المصدر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالىٰ لخالد عبد اللطيف (١/ ١٥٤).

(٢) الرسالة التدمرية. -مجمل اعتقاد السلف لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية- (ص١٠٨).

بالعقل، ونسكت عن الأمر الذي يغلب فيه الهوىٰ هو نقص عظيم، فعبادة غير الله هي التي يسيطر فيها هوىٰ الإنسان علىٰ نفسه حتىٰ يصرفه عن عبادة الله وحده، فيعبد الأولياء، ويعبد هواه، حتىٰ جعل النبي ﷺ الذي همه الدرهم والدينار ونحوهما عابدًا، وقال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]»[(١)].

والجواب عن قول من قال بأن معنىٰ الإله: القادر علىٰ الاختراع، ونحو هذه العبارة قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا قول مبتدع، لا يعرف أحد قاله من العلماء، ولا من أئمة اللغة، وكلام العلماء، وأئمة اللغة هو معنىٰ ما ذكرنا كما تقدم. فيكون هذا القول باطلًا.

الثاني: علىٰ تقدير تسليمه فهو تفسير باللازم للإله الحق، فإن اللازم له أن يكون خالقًا، قادرًا علىٰ الاختراع، ومتىٰ لم يكن كذلك فليس بإله حق، وإن سمي إلهًا، وليس مراده أن من عرف أن الإله هو القادر علىٰ الاختراع فقد دخل في الإسلام، وأتىٰ بتحقيق المرام من مفتاح دار السلام، فإن هذا لا يقوله أحد؛ لأنه يستلزم أن يكون كفار العرب مسلمين، ولو قدر أن بعض المتأخرين أرادوا ذلك فهو مخطئ، يرد عليه بالدلائل السمعية والعقلية»[(٢)].

وهذا التفسير الذي ذكره أولئك الأشعرية له مفاسد كثيرة، منها أن هذا التفسير يصير توحيد الربوبية هو أول الواجبات، مما يؤدي إلىٰ عدم الاعتناء بتوحيد الألوهية اعتناءً جيدًا، بل يؤدي إلىٰ عدم معرفته حق المعرفة، إذ يتصور كثير من عوامهم بل من نسب إلىٰ العلم من المتأخرين منهم أن شرك المتقدمين كان لاعتقادهم بعض صفات الربوبية في الأصنام والأوثان، فغفل كثير منهم عن حقيقة الشرك وبعض

---

(١) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد لمحمد بن صالح بن عثيمين - (١/ ٧٠).

(٢) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد لسليمان بن عبد الله آل الشيخ - (ص٦٠).

مظاهره، فوقعوا في الشرك بالله من الاستغاثة بغير الله والذبح لغيره وغير ذلك[١].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فكذلك طوائف من أهل التصوف، المنتسبين إلىٰ المعرفة والتحقيق والتوحيد، غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد، وهو أن يشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية، بحيث يفنىٰ مَن لم يكن، ويبقىٰ من لم يزل. فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلمًا، فضلًا عن أن يكون وليًّا لله أو من سادات الأولياء».

الشــرح

من أهل التصوف؛ مَن يقول -كالهروي-: إنَّ «التوحيد: تنزيه الله تعالىٰ عن الحدث، وإنما نطق العلماء بما نطقوا به، وأشار المحققون بما أشاروا إليه في هذا الطريق؛ لقصد تصحيح التوحيد، وما سواه مِن حال أو مقام فكله مصحوب العلل.

والتوحيد علىٰ ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: توحيد العامة الذي يصح بالشواهد.

والوجه الثاني: توحيد الخاصَّة، وهو الذي يثبت بالحقائق.

والوجه الثالث: توحيد قائم بالقِدم، وهو توحيد خاصَّة الخاصَّة.

---

(١) المصدر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالىٰ لخالد عبد اللطيف - (١/ ١٥٤).

فأما التوحيد الأول فهو شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريكَ له، الأحد الصَّمَد، الذي لم يَلد ولم يُولد، ولم يكن له كُفُوًا أحد»[(١)].

فمن المتصوفة مَن اعتبروا توحيد العِبادة، الذي هو توحيد الرُّسُل، هو توحيدُ العَوَام، وجعلوه في المنزلة الدُّنيا، وجعلوا توحيد الربوبية فوق توحيد العبادة، ولذلك جعلوا توحيد الخاصَّة هو شهود الربوبية، والفناء بشهوده عن مشهوده، وبوجوده عن موجوده، بمعنىٰ: أنهم حصروا هذا المقام من التوحيد في شهود مقام الربوبية.

وتوحيد خاصَّة الخاصة عندهم هو توحيد أهل وحدة الوجود، الذين يقولون: إنَّه ما ثَمَّت خالق ولا مخلوق، ولا عابد ولا معبود، وإنَّ الوجود كله واحد.

فإذًا كلٌّ من الفريقين -أهل الكلام والمتصوفة- لم يُقم وزنًا لتوحيد العبادة، ولم يُلق له بالًا، ولم يُعطه اهتمامًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «العبد يراد به المُعَبَّد الذي عَبَّده الله فَذَلَّلَهُ ودبره وصرفه.

وبهذا الاعتبار فالمخلوقون كلهم عباد الله -الأبرار منهم والفجار، والمؤمنون والكفار، وأهل الجنة وأهل النار-؛ إذ هو ربهم كلهم ومليكهم لا يخرجون عن مشيئته وقدرته وكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر؛ فما شاء كان وإن لم يشاؤوا، وما شاؤوا إن لم يشأه لم يكن كما قال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [آل عمران: ٨٣].

فهو سبحانه رب العالمين وخالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم، ومقلب قلوبهم، ومصرف أمورهم، لا رب لهم غيره، ولا مالك لهم سواه، ولا خالق لهم إلا هو، سواء اعترفوا بذلك أو أنكروه، وسواء علموا ذلك أو جهلوه، لكن أهل الإيمان

---

(١) منازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي (١٣٥- ١٣٨)، دار الكتب العلمية- بيروت.

منهم عرفوا ذلك وآمنوا به؛ بخلاف من كان جاهلًا بذلك، أو جاحدًا له مستكبرًا على ربه لا يقر ولا يخضع له مع علمه بأن الله ربه وخالقه، فالمعرفة بالحق إذا كانت مع الاستكبار عن قبوله والجحد له كان عذابًا على صاحبه كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ١٤﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٤٦﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ٣٣﴾ [الأنعام: ٣٣].

فإذا عرف العبد أن الله ربه وخالقه وأنه مفتقر إليه محتاج إليه؛ عرف العبودية المتعلقة بربوبية الله، وهذا العبد يسأل ربه ويتضرع إليه ويتوكل عليه لكن قد يطيع أمره وقد يعصيه، وقد يعبده مع ذلك، وقد يعبد الشيطان والأصنام، ومثل هذه العبودية لا تفرق بين أهل الجنة وأهل النار، ولا يصير بها الرجل مؤمنًا كما قال الله تعال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]، فإن المشركين كانوا يقرون أن الله خالقهم ورازقهم وهم يعبدون غيره، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٤ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٨٥ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ٨٦ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨ سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ٨٩﴾ [المؤمنون الآيات: ٨٤- ٨٩].

وكثير ممن يتكلم في الحقيقة فيشهدها لا يشهد إلا هذه الحقيقة، وهي الحقيقة الكونية التي يشترك فيها وفي شهودها وفي معرفتها المؤمن والكافر والبر والفاجر، بل وإبليس معترف بهذه الحقيقة وأهل النار؛ قال إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ٣٦﴾ [الحجر: ٣٦]، و﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٣٩﴾

[الحجر: ٣٩]، وقال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾ [ص: ٨٢]، وقال: ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الإسراء: ٦٢]، وأمثال هَذَا من الخطاب الذي يقر فيه بأن الله ربه وخالقه وخالق غيره، وكذلك أهل النار قالوا: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٦]، وقال تعالىٰ عنهم: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ﴾ [الأنعام: ٣٠].

فمن وقف عند هذه الحقيقة وعند شهودها ولم يقم بما أمر الله به من الحقيقة الدينية التي هي عبادته المتعلقة بألوهيته وطاعة أمره وأمر رسوله؛ كان من جنس إبليس وأهل النار.

فإن ظن مع ذلك أنه من خواص أولياء الله وأهل المعرفة والتحقيق، الذين سقط عنهم الأمر والنهي الشرعيان؛ كان من أشر أهل الكفر والإلحاد.

ومن ظن أن الخضر وغيره سقط عنهم الأمر لمشاهدة الإرادة ونحو ذلك؛ كان قوله هذا من شر أقوال الكافرين بالله ورسوله، حتىٰ يدخل في النوع الثاني من معنىٰ العبد، وهو العبد بمعنىٰ العابد، فيكون عابدًا لله، لا يعبد إلا إياه، فيطيع أمره وأمر رسله، ويوالي أولياءه المؤمنين المتقين ويعادي أعداءه.

وهذه العبادة متعلقة بالإلهية لله تعالىٰ؛ ولهذا كان عنوان التوحيد: لا إله إلا الله، بخلاف من يقر بربوبيته ولا يعبده، أو يعبد معه إلهًا آخر.

فالإله هو الذي يألهه القلب بكمال الحب والتعظيم والاجلال والإكرام والخوف والرجاء ونحو ذلك.

وهذه العبادة هي التي يحبها الله ويرضاها، وبها وصف المصطفين من عباده، وبها بعث رسله.

وأما العبد بمعنىٰ المُعَبَّدَ -سواء أقر بذلك أو أنكره- فهذا المعنىٰ يشترك فيه

المؤمن والكافر.

وبالفرق بين هذين النوعين يُعرف الفرق بين الحقائق الدينية -الداخلة في عبادة الله ودينه وأمره الشرعي، التي يحبها ويرضاها ويوالىٰ أهلها ويكرمهم بجنته- وبين الحقائق الكونية التي يشترك فيها المؤمن والكافر والبر والفاجر التي من اكتفىٰ بها ولم يتبع الحقائق الدينية؛ كان من أتباع إبليس اللعين والكافرين برب العالمين، ومن اكتفىٰ فيها في ببعض الأمور دون بعض أو في مقام دون مقام أو حال دون حال نقص من إيمانه وولايته لله بحسب ما نقص من الحقائق الدينية»[(١)].

وأراد شيخ الإسلام هنا أن يُقَسِّم العبودية إلىٰ قسمين: القسم الأول: العبودية الاضطرارية. والقسم الثاني: العبودية الاختيارية.

وذلك أنَّ العبد قد يُطلق ويراد به المـُعَبَّد، وقد يطلق ويراد به العابد، فإذا أُطلق وأريد به المـُعَبَّد، فإن العبودية تكون حينئذ بمعنىٰ: الخلق، وبمعنىٰ الإيجاد والربوبية، وهذا النوع يُطلق عليه (العبودية الاضطرارية)، وهي عبودية الذل والخضوع لله ﷻ قهرًا واضطرارًا، وليس اختيارًا من الإنسان، وهذه العبودية حاصلة لكل مخلوقات الله ﷻ؛ فكل المخلوقات من الإنسن والجن والملائكة والأشجار والأحجار وجميع المخلوقات هي عابدة لله ﷻ بهذا الاعتبار.

حتىٰ الكفار فهم عابدون لله ﷷ اضطرارًا، أي: خاضعون وذليلون له، وهم في خضوعهم وذلهم هذا ليسوا مختارين، وإنما هم مضطرون إلىٰ ذلك.

وهذه العبودية الاضطرارية بهذا المعنىٰ هي موافقة لربوبية الله ﷻ، أي: أنه رب كل شيء، وأنه خالق كل شيء.

وهذه العبودية الاضطرارية لا تُفَرِّق بين أهل الجنة وأهل النار، ولا يصير

---

(١) العبودية: (ص٩).

الإنسان بها مؤمنًا.

ومشركو مكة مُقرون بهذه العبودية الاضطرارية؛ فإنهم كانوا يَعترفون أن الله هو الخالق الرازق المحيي المميت، ومع ذلك كانوا يشركون في عبادتهم معه غيره، قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤- ٨٩].

ومع ذلك لم تنفعهم هذه العبودية وحدها؛ ولهذا يقول الله ﷻ عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]، فأثبت لهم إيمانًا، لكن هذا الإيمان لم يَنفعهم وحده، بل لا بد أن يُضاف إليه إيمان آخر، وهو عبودية الله ﷻ مختارين منقادين لأوامره الشرعية.

قال شيخ الإسلام: «ومعلوم أنَّ المشركين من العرب الذين بُعِث إليهم محمدٌ ﷺ لم يكونوا يخالفونه في هذا [أي: في توحيد الربوبية]، وهم مع هذا مشركون»[(١)].

ولهذا جاء عن بعض السلف أنه سمَّىٰ الإقرار بالربوبية فقط دون الإلهية: إيمان المشركين، وذلك أن الإقرار بالربوبية والإقرار بالعبودية الاضطرارية من الإيمان، لكن ليس هو كل الإيمان، وليس هو الإيمان الذي يُنجي الإنسان يوم القيامة، وليس هو الإيمان الذي يُدخل الإنسان الجنة، ويجعله يخرج من دائرة الكفر إلىٰ دائرة الإسلام، بل لا بد من الإتيان بالعبودية الاختيارية التي سيأتي الكلام عنها.

وهذه العبودية الاضطرارية (الجبرية) هي التي جاءت في قوله تعالىٰ: ﴿إِن كُلُّ

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٩٨) باختصار.

مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣] يعني: إلا سيأتي إلىٰ الله ﷻ وهو خاضع مُقر، ولن يستطيع الهرب يوم القيامة.

ثم قال شيخ الإسلام: «وكثير ممن يتكلم في الحقيقة فيشهدها لا يشهد إلا هذه الحقيق، ة وهي الحقيقة الكونية التي يشترك فيها وفي شهودها وفي معرفتها المؤمن والكافر والبر والفاجر، بل وإبليس معترف بهذه الحقيقة وأهل النار، قال إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [ص: ٧٩]».

فهذه العبودية الاضطرارية هي التي يُتعِب الصوفية أنفسهم في الوصول إليه، فهم يعتبرونها الغاية التي يصل إليها العابد، ويفنون أعمارهم في شهود الحقيقة الكونية، مع أنه يشترك في معرفتها وشهودها المؤمن والكافر والبر والفاجر، حتىٰ إبليس - الشيطان الرجيم- مُعترف بهذه الحقيقة؛ حيث قال إبليس فيما قصَّه الله في كتابه عنه: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحجر: ٣٦]، فهو مقر بالربوبية، ولكنه لما استكبر عن تنفيذ الأمر ما نفعه هذا الإقرار؛ فكفر، وتوعده الله بالعذاب الأليم؛ قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٣٤].

وكذلك أهل النار قَالُوا: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَآلِّينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٦]، وَقَالَ تَعَالَىٰ عَنْهُم: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ﴾ [الأنعام: ٣٠]، فهم معترفون بربوبية الله تعالىٰ، ولكنهم لم يقوموا بعبودية الألوهية (الاختيارية).

لذلك كان الاشتغال بهذا النوع من العبودية اشتغالًا بأمر قد فُطر الناس عليه.

وأما النوع الآخر وهو (العبودية الاختيارية)؛ فهي العبودية التي يفعلها الإنسان عن اختيار وإرادة، ولو شاء لتركها.

وهذه العبودية لا تكون إلا من المكلفين الذين كلفهم الله سبحانه وتعالى بالأمر والنهي؛ فهؤلاء هم الذين يعبدون الله عز وجل، وهم المختارون لهذه العبادة عن رضا وطواعية.

ومن أجلها أرسل الله الرسل وأنزل الكتب؛ وقد قص القرآن أن جميع الرسل قالوا لقومهم: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، أي: هو وحده المستحق للعبادة دون سواه، ولا يَقبل أن تُشركوا معه غيره فيها.

فهي التي يسمىٰ بها الإنسان مؤمنًا، وبها ينجو من عذاب الآخرة، ويفوز بالنعيم في الجنة.

قال ابنُ أبي العِزِّ الحنفي رحمه الله: «وكذلك كان حال الأمم السالفة المشركين الذين كَذَّبوا الرسل. كما حكىٰ الله تعالىٰ عنهم في قصة صالح عليه السلام عن التسعة رهط الذين تَقاسموا بالله، أي: تحالفوا بالله؛ لنَبيتنَّه وأهله. فهؤلاء المفسدون المشركون تحالفوا بالله علىٰ قَتل نَبيِّهم وأهلِه، وهذا بَيِّنٌ أنَّهم كانوا مؤمنين بالله إيمانَ المشركين.

فَعُلم أن التوحيدَ المطلوبَ هو توحيد الإلهيةِ، الذي يتضمن توحيد الربوبية، قال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم: ٣٠]»[(١)].

وعلىٰ العبد ألا يخلط بين (الإرادة الكونية القدريَّة) وبين (الإرادة الدِّينية الشرعية).

فالإرادة الكونية القدريَّة: هي ما يقع في الكون بقدر الله وتدبيره. ويشترك في شهودها البَر والفاجر.

وأمَّا الإرادة الدِّينية الشرعية: فهي ما شرعه وأمر به سبحانه، ورضيه وأحبَّه من عباده.

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٣).

وعدم التفريق بين هذين النوعين جَرَّ طوائف إلىٰ الوقوع في أنواع الإلحاد والكفر؛ يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ هنا: «فمن وقف عند هذه الحقيقة وعند شهودها ولم يقم بما أمر الله به من الحقيقة الدينية التي هي عبادته المتعلقة بإلوهيته وطاعة أمره وأمر رسوله؛ كان من جنس إبليس وأهل النار.

فإن ظن مع ذلك أنه من خواص أولياء الله وأهل المعرفة والتحقيق، الذين سقط عنهم الأمر والنهي الشرعيان؛ كان من أشر أهل الكفر والإلحاد».

فبعضُ الصوفية وبعضُ أهل الكلام قد فَسَّروا (لا إله إلا الله) بأنه لا خالق إلا الله.

ويزعمُ أحدهم أن الخضر سقط عنه التكليف؛ لشهوده الإرادة، ويفرقون بين العامة والخاصة، وخلاصة قولهم: أنهم يرون أن العامة هم الذين لم يشهدوا الحقيقة الكونية شهودًا كافيًا، وأن الخاصة هم الذين شهدوا الحقيقة الكونية شهودًا كافيًا.

ووصفهم للمسلمين بأنهم (العامة) وصف انتقاص؛ لأنهم يقولون: إنهم الذين لم يصلوا إلىٰ شهود الحقيقة الكونية، وهي -عندهم- أن يعلم أن الإنسان لا صفات له ولا أفعال له، وإنما الفاعل علىٰ الحقيقة هو الله، وأنه عبارة عن محل لفعل الله؛ مثل الإناء عندما يكون محلًّا للماء، وكالريشة التي يحركها الهواء، يعني: ليس فاعلًا فعلًا اختياريًّا، وإنما الله عَزَّوَجَلَّ هو الذي يحركه، والإنسان مسلوب الإرادة، مجبور علىٰ فعله.

ويترتب علىٰ هذا القول: أن القول الذي يقوله الإنسانُ ليس قولَه؛ بل هو قولُ الله، وأنَّ الفعل الذي يقوم به الإنسان ليس فعلَه، وإنما هو فعلُ الله.

ويترتب علىٰ هذا أيضًا: أنه بسبب شهوده لهذه الحقيقة تَسقط عنه التكاليف؛ لأنه لا فِعل له؛ فالتكليف يحصل عندما يكون للإنسان فِعل، ثم يحاسب علىٰ هذا

الفعل، ولكن إذا لم يكن له فعل؛ فكيف يحاسب عليه؟ وكيف يجازىٰ علىٰ فعله مع أنه ليس هو فاعله حقيقة؟ وإنما الفعل الذي فيه هو فِعل الله؛ لذلك أسقطوا التكاليف الشرعية.

وهذا -لا شكَّ- قولٌ في غاية الكفر، والسبب هو: أنهم جعلوا هذه الأفعال القبيحة التي تَصدر عنهم من كفر أو فسق- هي فعل الله؛ فجَرَّدوا الإنسان من إرادته.

مع أنَّ هذا مخالف لحقيقة الإنسان في الدنيا الآن، ومخالف لشعوره، ومخالف للواقع الذي يعيشه، وهو أنَّ له إرادة وله عملًا، وهو محاسب علىٰ إرادته وعمله، بالإضافة إلىٰ النصوص المتوافرة من الكتاب والسنة المثبتة للإنسان إرادة ومشيئة واختيارًا وسعيًا وكسبًا.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقرُّون هذا التوحيد مع إثبات الصفات، فيفنون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم المبائن لمخلوقاته.

وآخرون يضمُّون هذا إلىٰ نفي الصفات فيدخلون في التعطيل مع هذا. وهذا شرٌّ من حال كثير من المشركين».

الشرح

بعد أن ذكر المصنف قول المتصوفة في التوحيد عمومًا وأنهم يقتصرون فيه علىٰ توحيد الربوبية أو ما يسمىٰ الفناء في ذات الله، أراد المصنف هنا أن يبين موقفهم من توحيد الأسماء والصفات، وبين أن من انتسب إلىٰ المتصوفة علىٰ قسمين، فقسم منهم يقرون بتوحيد الأسماء والصفات فيثبتون أن الله مباين لخلقه متصف بصفات

تخصه وتميزه عن غيره، وإن كانوا قد خالفوا في مفهوم التوحيد وقصروه على توحيد الربوبية.

والقسم الثاني من المتصوفة هم الذين ضموا لانحرافِهم في مفهوم التوحيد انحرافَهم في باب الصفات، والمقصود بهم باطنية المتصوفة من الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني وابن الفارض، وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي العام والإثبات العام؛ فعندهم أن ذاته لا يمكن أن ترى بحال، وليس له اسم ولا صفة ولا نعت، إذ هو الوجود المطلق الذي لا يتعين، وهو من هذه الجهة لا يرى ولا اسم له.

ويقولون: إنه يظهر في الصور كلها، وهذا عندهم هو الوجود الاسمي لا الذاتي، ومن هذه الجهة فهو يرى في كل شيء، ويتجلى في كل موجود، لكنه لا يمكن أن ترى نفسه، بل تارة يقولون كما يقول ابن عربي: ترى الأشياء فيه، وتارة يقولون يرى هو في الأشياء وهو تجليه في الصور، وتارة يقولون كما يقول ابن سبعين:

«عين ما ترى ذات لا ترى وذات لا ترى عين ما ترى».

وهم مضطربون لأن ما جعلوه هو الذات عدم محض، إذ المطلق لا وجود له في الخارج مطلقًا بلا ريب، لم يبق إلا ما سموه مظاهر ومجالي، فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهم معترفون بالحيرة والتناقض مع ما هم فيه من التعطيل والجحود[١].

وقد تقدم الحديث عنهم بشكل مفصل في مواطن متعددة من هذا الشرح.



(١) بغية المرتاد (ص٤٧٣).

[معنى الجبر]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وكان جهم ينفي الصفات، ويقول بالجبر، فهذا تحقيق قول جهم، لكنه إذا أثبت الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فارق المشركين من هذا الوجه، لكنَّ جهمًا ومَن اتبعه يقول بالإرجاء، فيضعف الأمر والنهي، والثواب والعقاب عنده.

الشرح

شرع المصنف في بيان عقيدة عدد من الطوائف المخالفة لمنهج أهل السنة وبيان مواقفهم من باب الصفات، وباب القدر، وباب الأمر والنهي، وبدأ المصنف بذكر معتقد الجهمية.

من أشهر معتقداتهم:

١. إنكارهم لجميع الأسماء والصفات كما سيأتي تفصيله.

٢. أنهم في باب الإيمان مرجئة، يقولون: إن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة القلبية، وهذا شر أقوال المرجئة.

٣. أنهم في باب القدر جبرية، ينكرون قدرة العبد واختياره في فعله.

٤. ينكرون رؤية الخلق لله يوم القيامة.

٥. يقولون إن القرآن مخلوق.

٦. يقولون بفناء الجنة والنار.

إلىٰ غير ذلك من المعتقدات الباطلة التي قال بها الجهمية.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان، مع مقاربتهم له أيضًا في نفي الصفات».

الشرح

النجارية: وهم أتباع حسين بن محمد بن عبد الله النجار، المتوفىٰ سنة (٢٢٠ هجرية) تقريبًا.

وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادًا بنفي البخل عنه، وأنه لم يزل متكلمًا بمعنىٰ أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام، وأن كلام الله سبحانه محدث مخلوق، وكان يقول بقول المعتزلة في التوحيد، إلا في باب الإرادة والجود، وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء[(١)].

الضرارية: وهم أتباع ضرار بن عمرو الغطفاني، المتوفىٰ سنة (١٩٠هجرية) تقريبًا، وكان يزعم أن معنىٰ أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه[(٢)].

فكل من النجارية والضرارية يحملون النصوص الثبوتية علىٰ المعاني السلبية، كما قال البغدادي عنهم: «من غير إثبات معنىٰ أو فائدة سوىٰ نفي الوصف بنقيض

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤١-٣٤٢)، وانظر الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٠٧)، والملل والنحل (١/ ٨٩، ٩٠).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٩).

تلك الأوصاف عنه»[١].

وكان الجهمية والمعتزلة والنجارية والضرارية هم خصوم أهل السنة زمن فتنة القول بخلق القرآن[٢].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والكُلَّابِيَّة والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، كما فصلت أقوالهم في غير هذا الموضع. وأما في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة».

الشرح

الكُلَّابِيَّة ومعهم قدماء الأشاعرة، إثباتهم أكثر من إثبات المتأخرين، فهم يثبتون الصفات ما عدا الصفات الاختيارية، صفات الأفعال مثل: النزول، والاستواء، والغضب، والرضا، والضحك، وغير ذلك هذه يحرِّفونها، وأما الصفات الذاتية فإنهم يثبتونها.

القسم الثاني: متأخرو الأشاعرة، لأن الأشاعرة ينقسمون إلىٰ قسمين: متقدمون، ومتأخرون. فمن طبقة الجويني ومن بعده كالغزالي والرازي، إلىٰ يومنا هذا هؤلاء هم المتأخرون الذين يقولون بإثبات سبع صفات فقط، ونفي ما عدا السبع.

قال ابن تيمية: «فالأشعرية وافق بعضهم في الصفات الخبرية وجمهورهم وافقهم في الصفات الحديثية،

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق (ص٢١٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٣٥١، ٣٥٢).

وأما في الصفات القرآنية فلهم قولان:

- فالأشعري والباقلاني وقدماؤهم يثبتونها.
- وبعضهم يقر ببعضها.

وفيهم تجهم من جهة أخرىٰ:

- فإن الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة ونسبته في الكلام إليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم.
- وابن الباقلاني أكثر إثباتًا بعد الأشعري في «الإبانة».
- وبعد ابن الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن.
- وأما «الجويني» ومن سلك طريقته: فمالوا إلىٰ مذهب المعتزلة؛ فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين.
- والقشيري تلميذ ابن فورك؛ فلهذا تغلظ مذهب الأشعري من حينئذ ووقع بينه وبين الحنبلية تنافر بعد أن كانوا متوالفين أو متسالمين»[١].

وقول المصنف: **«وأما في باب القدر، ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة»**.

والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، وجبرية في باب القدر، وأما الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم، ولا يرون الخروج علىٰ الأئمة بالسيف موافقة لأهل الحديث، وهم في الجملة أقرب المتكلمين

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٦/ ٥١-٥٦).

إلىٰ أهل السنة والحديث[١].

والأشعرية قولهم في الإيمان أقرب إلىٰ قول الجهمية، فالجهمي يقول: إيمان المعرفة، والأشعري يقول إيمان التصديق، وهو في حقيقته قول الجهمية.

لو جئت في القدر لوجدت أن المعتزلة قدرية والجهمية جبرية، والأشاعرة كذلك جبرية، فبعض مسائل اعتقاد الأشاعرة أقرب إلىٰ الجهمية.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والكُلَّابِيَّة هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، الذي سلك الأشعري خلفه، وأصحاب ابن كلاب، كالحارث المحاسبي وأبىٰ العباس القلانسي ونحوهما- خير من الأشعرية في هذا وهذا، فكلما كان الرجل إلىٰ السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلىٰ وأفضل».

الشرح

الكُلَّابِيَّة: هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان[٢] (ت ٢٤٣هـ).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين:

فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالىٰ من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها.

والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا.

فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفىٰ أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٥).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٥٥).

وقدرته من الأفعال وغيرها. ووافقه علىٰ ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما.

وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلىٰ قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله»[(١)].

فهذا النهج الذي أحدثه ابن كلاب هو ما صار يعرف فيما بعد بمنهج متكلمة الصفاتية؛ لأن ابن كلاب كان في طريقته يميل إلىٰ مذهب أهل الحديث والسنة، لكن كان في طريقته نوع من البدعة، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته.

وقد كانت له جهود في الرد علىٰ الجهمية[(٢)]، ولكنه ناظرهم بطريق قياسية سلم لهم فيها أصولًا هم واضعوها من امتناع تكلمه تعالىٰ بالحروف، وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك[(٣)]؛ فأصبح بعد ذلك قدوة وإمامًا لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات وناقضوا نفاتها، لكن شاركوهم في بعض أصولهم الفاسدة التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول»[(٤)].

فابن كلاب أحدث مذهبًا جديدًا، فيه ما يوافق السلف وفيه ما يوافق المعتزلة والجهمية، وبذلك يكون قد أسس مدرسة ثالثة وهي مدرسة «الصفاتية»، التي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٦٦).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٧٦).
(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٦٦).

اشتهرت بمذهب الإثبات، لكنْ في أقوالهم شيء من أصول الجهمية[(١)].

وقد سار علىٰ هذا النهج القلانسي، والأشعري، والمحاسبي، وغيرهم، وهؤلاء هم سلف الأشعري والأشاعرة القدماء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدىٰ به الأشعري في طريقه هو وأئمة أصحابه، كالحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي سليمان الدمشقي، وأبي حاتم البستي»[(٢)].

فابن كلاب هو إمام الأشعرية الأول، وكان أكثر مخالفة للجهمية، وأقرب إلىٰ السلف من الأشعري[(٣)].

ولكن هذا النهج الكلابي ابتعد شيئًا فشيئًا عن منهج السلف، وأصبح يقرب أكثر فأكثر إلىٰ نهج المعتزلة، وذلك علىٰ يد وارثيه من الأشاعرة.

فابن كلاب كما أسلفنا كان أقرب إلىٰ السلف من أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن الأشعري أقرب إلىٰ السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلىٰ السلف من أبي المعالي الجويني وأتباعه[(٤)].

ولهذا يوجد في كلام الرازي والغزالي ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي الجويني وذويه، ويوجد في كلام الرازي والغزالي والجويني من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، ويوجد في كلام أبي الحسن الأشعري من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقته.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٠٦).
(٢) منهاج السنة (٢/ ٣٢٧).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٠٢، ٢٠٣).
(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٠٣).

ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة، وإذا كان الغلط شبرًا صار في الأتباع ذراعًا ثم باعًا حتىٰ آل إلىٰ هذا المآل، والسعيد من لزم السنة(١).

وقد تلاشت الكُلَّابِيَّة كفرقة، لكن أفكارها حملت بواسطة الأشاعرة، فقد احتفظ الأشعري وقدماء أصحابه بأفكار الكُلَّابِيَّة ونشروها، وبذلك اندرست المدرسة الكُلَّابِيَّة الأقدم تاريخًا والأسبق ظهورًا في الأشعرية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والكُلَّابِيَّة هم مشايخ الأشعرية، فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدىٰ بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلىٰ السلف زمنًا وطريقة، وقد جمع أبو بكر بن فورك (ت٤٠٦هـ) كلام ابن كلاب والأشعري وبيَّن اتفاقهما في الأصول»(٢).

فالكُلَّابِيَّة أسبق في الظهور من الأشاعرة والماتريدية، فقد نشأت الكُلَّابِيَّة في منتصف القرن الثالث، وهي أول الفرق الكلامية بعد الجهمية والمعتزلة، فقد توفي ابن كلاب سنة (٢٤٣هـ).

قولهم في الصفات.

الكُلَّابِيَّة: أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقول الحارث المحاسبي(٣) وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري في طوره الثاني،

---

(١) بغية المرتاد (ص٤٥١).

(٢) الاستقامة (١/ ١٠٥).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وكان الحارث المحاسبي يوافقه -أي يوافق ابن كلاب-، ثم قيل إنه رجع عن موافقته؛ فإن أحمد بن حنبل أمر بهجر الحارث المحاسبي وغيره من أصحاب ابن كلاب لما أظهروا ذلك، كما أمر السري السقطي الجنيد أن يتقىٰ بعض كلام الحارث؛ فذكروا أن الحارث رَحِمَهُ اللَّهُ تاب من ذلك. وكان له من العلم والفضل والزهد والكلام في الحقائق ما هو مشهور، وحكىٰ عنه =

وقدماء الأشاعرة كأبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك، وأبي جعفر السمناني ومن تأثر بهم من الحنابلة كالقاضي أبي يعلىٰ وابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني والتميميين وغيرهم[(١)].

وهؤلاء يجمعهم أنهم نفاة الصفات الاختيارية المتعلقة بالمشيئة.

وهؤلاء يُسمَّوْن الصفاتية؛ لأنهم يثبتون صفات الله تعالىٰ خلافًا للمعتزلة، لكنهم لم يثبتوا لله أفعالًا تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته[(٢)].

وأصلهم الذي أصَّلوه في هذا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته[(٣)] لا فعل ولا غير فعل[(٤)].

والفرق بينهم وبين المعتزلة:

أن المعتزلة تقول: (لا تحله الأعراض والحوادث) فالمعتزلة لا يريدون [بالأعراض] الأمراض والآفات فقط، بل يريدون بذلك الصفات، ولا يريدون [بالحوادث] المخلوقات، ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك -مما يريده الناس بلفظ الحوادث-، بل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها فلا يجوزون أن يقوم به خلق، ولا استواء، ولا إتيان، ولا مجيء، ولا تكليم، ولا مناداة، ولا مناجاة، ولا غير ذلك مما وصف بأنه مريد له قادر عليه.

= أبو بكر الكلاباذي صاحب (مقالات الصوفية): «أنه كان يقول إن الله يتكلم بصوت»، وهذا يوافق قول من يقول: إنه رجع عن قول ابن كلاب. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢١، ٥٢٢).

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١١)، (٦/ ٥٢، ٥٣)، (٤/ ١٤٧)، شرح الأصفهانية (ص٧٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٤).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٢).

ولكن ابن كلاب ومن وافقه خالفوا المعتزلة في قولهم: «لا تقوم به الأعراض»، وقالوا: «تقوم به الصفات ولكن لا تسمىٰ أعراضًا».

ووافقوا المعتزلة علىٰ ما أرادوا بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته[(١)].

ففرقوا بين الأعراض -أي الصفات-، والحوادث -أي الأمور المتعلقة بالمشيئة-[(٢)].

فالكُلَّابِيَّة ومن تبعهم ينفون صفات أفعاله[(٣)]، ويقولون: «لو قامت به لكان محلًا للحوادث، والحادث إن أوجب له كمالًا فقد عدمه قبله وهو نقص، وإن لم يوجب له كمالًا لم يجز وصفه به»[(٤)].

ولتوضيح قولهم نقول: إن المضافات إلىٰ الله سبحانه في الكتاب والسنة لا تخلو من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إضافة الصفة إلىٰ الموصوف.

كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨]، فهذا القسم يثبته الكُلَّابِيَّة ولا يخالفون فيه أهل السنة، وينكره المعتزلة.

والقسم الثاني: إضافة المخلوق.

كقوله تعالىٰ: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴿١٣﴾﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٠، ٥٢١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٥).

(٣) **الصفات الفعلية:** هي التي تتعلق بمشيئته، أو التي تنفك عن الذات: كالاستواء، والنزول، والضحك، والإتيان، والمجيء، والغضب والفرح. مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٨)، (٥/ ٤١٠).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٦٩)، وانظر الرد علىٰ هذه الشبهة (٦/ ١٠٥).

﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦]، وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق.

والقسم الثالث: -وهو محل الكلام هنا- ما فيه معنىٰ الصفة والفعل.

كقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ١﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖۚ﴾ [البقرة: ٩٠]، فهذا القسم الثالث لا يثبته الكُلَّابِيَّة ومن وافقهم علىٰ زعم أن الحوادث لا تحل بذاته. فهو علىٰ هذا يلحق عندهم بأحد القسمين قبله فيكون:

١- إما قديمًا قائمًا به.

٢- وإما مخلوقًا منفصلًا عنه.

ويمتنع عندهم أن يقوم به نعت أو حال أو فعل ليس بقديم، ويسمون هذه المسألة: «مسألة حلول الحوادث بذاته»[1]، وذلك مثل صفات الكلام، والرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والنزول، والإتيان، وغيرها. وبالتالي هم يؤولون النصوص الواردة في ذلك علىٰ أحد الوجوه التالية:

١- إرجاعها إلىٰ الصفات الذاتية واعتبارها منها، فيجعلون جميع تلك الصفات قديمة أزلية، ويقولون: نزوله، ومجيئه، وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه، ونحو ذلك: قديم أزلي[2]، وهذه الصفات جميعها صفات ذاتية لله، وإنها قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته واختياره[3].

٢- وإما أن يجعلوها من باب «النسب» و«الإضافة» المحضة بمعنىٰ أن الله خلق العرش بصفة تحت فصار مستويًا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٤، ١٤٧).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١٠).

فيصير جائيًا إليهم ونحو ذلك، وأن التكليم إسماع المخاطب فقط[(١)].

فهذه الأمور من صفات الفعل منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به؛ ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون علىٰ من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات[(٢)].

٣- أو يجعلوها «أفعالًا محضة» في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة[(٣)].

مثل قولهم في الاستواء إنه فعل يفعله الرب في العرش، بمعنىٰ أنه يحدث في العرش قربًا فيصير مستويًا عليه من غير أن يقوم بالله فعل اختياري[(٤)].

وكقولهم في النزول إنه يخلق أعراضًا في بعض المخلوقات يسميها نزولًا[(٥)].

ونفاة الصفات الاختيارية يثبتون الصفات التي يسمونها عقلية، وهي الحياة والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، واختلفوا في صفة البقاء.

ويثبتون في الجملة الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، والعين، ولكن إثباتهم لها مقتصر علىٰ بعض الصفات القرآنية، علىٰ أن بعضهم إثباته لها من باب التفويض.

وأما الصفات الخبرية الواردة في السنة كاليمين، والقبضة، والقدم، والأصابع فأغلب هؤلاء يتأولها[(٦)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد كلاب وأبي الحسن الأشعري، وأئمة

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤١١، ٤١٢).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٤٣٧)، الأسماء والصفات للبيهقي (ص٥١٧).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٣٨٦).

(٦) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (٣/ ١٠٣٤، ١٠٣٦).

أصحابه: كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، وغير هؤلاء. فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالىٰ. وعماد المذهب عندهم: إثبات كل صفة في القرآن.

وأما الصفات التي في الحديث فمنهم من يثبتها ومنهم من لا يثبتها»[١].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان قول اللسان، وإن كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمنًا، لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم.

وأما في الصفات والقدر، والوعد والوعيد، فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة».

الشرح

الكرامية[٢]: هم أتباع محمد بن كرام بن عراق بن حزبة السجستاني. المتوفىٰ سنة (٢٥٥هـ).

يقول شيخ الإسلام: «وقام أيضًا أبو عبد الله محمد بن كرام بسجستان ونواحيها

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

(٢) يبلغ عدد طوائف الكرامية اثنتا عشرة فرقة، وأصولها ستة هي:

١- العابدية. ٢- النونية. ٣- الزرينية. ٤- الإسحاقية. ٥- الواحدية. ٦- الهيصمية.

وانظر الكلام عن الكرامية في الفصل لابن حزم (٤/ ٤٥، ٢٠٤-٢٠٥)، لسان الميزان (٥/ ٣٥٣-٣٥٦)، والفَرْق بين الفِرَق (ص١٣٠-١٣٧)، والملل والنحل (١/ ١٨٠-١٩٣).

ينصر مذهب أهل السنة والجماعة، والمثبتة للصفات والقدر وحب الصحابة وغير ذلك، ويرد علىٰ الجهمية والمعتزلة والرافضة وغيرهم، ويوافقهم علىٰ أصول مقالاتهم التي بها قالوا ما قالوا، ويخالفهم في لوازمها، كما خالفهم ابن كلاب والأشعري، لكن هؤلاء منتسبون إلىٰ السنة والحديث، وابن كرام منتسب إلىٰ مذهب أهل الرأي».

ثم ذكر مخالفته للجماعة في جملة من مسائل الاعتقاد منها مسألة الإيمان، وختم كلامه بأن موافقة ابن كرام لأهل السنة أعظم من موافقة المعتزلة والرافضة[(١)].

وهنا تكلم المصنف عن أقوال الكرامية في عدة مسائل من مسائل العقيدة، ومن ذلك قولهم في الإيمان، «فهم في باب الإيمان مرجئة يقولون: إن الإيمان هو القول فقط، فمن تكلم به فهو مؤمن كامل الإيمان، لكن إن كان مقرًّا بقلبه كان من أهل الجنة، وإن كان مكذبًا بقلبه كان منافقًا مؤمنًا من أهل النار، وبعض الناس يحكي عنهم أنه من تكلم به بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، بل يقولون إنه مؤمن كامل الإيمان وإنه من أهل النار»[(٢)].

فالمرجئة: هم من قالوا بمقالة الإرجاء: وهي تأخير العمل عن مسمَّىٰ الإيمان، فالمرجئة ليسوا صنفًا واحدًا، وإنما هم أصناف خمسة، وهي: الجهمية، والكرامية، والأشاعرة، والماتريدية، ومرجئة الفقهاء، فهم خمسة أصناف، ومقالة الإرجاء تشمل كل هؤلاء.

والمرجئة علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الذين قالوا: الإيمان تصديق القلب وقول اللسان، وهؤلاء يسمون

---

(١) شرح الأصبهانية (٢/ ٣٢٨).

(٢) انظر مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٥٦).

مرجئة الفقهاء. وهم علماؤهم وأئمتهم وأحسنهم قولًا.

وقد استقر إرجاء الفقهاء علىٰ ثلاثة أسس هي:

١- زعمهم أن العمل لا يدخل في مسمىٰ الإيمان وأن الإيمان هو التصديق.

٢- زعمهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

٣- زعمهم أنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان.

القسم الثاني: الذين قالوا: «هو تصديق القلب فقط وإن لم يتكلم به».

وهذا قول الجهمية، وهو الذي نصره الأشعري وأكثر أصحابه، فالجهم كان يقول إن الإيمان مجرد تصديق القلب وإن لم يتكلم به، وهذا القول لا يعرف عن أحد من علماء الأمة وأئمتها، بل أحمد ووكيع وغيرهما كفروا من قال بهذا القول، ولكن هذا هو الذي نصره الأشعري وأكثر أصحابه؟! ولكن قالوا مع ذلك إن كل من حكم الشرع بكفره حكمنا بكفره واستدللنا علىٰ تكفير الشارع له علىٰ خلو قلبه من المعرفة.

القسم الثالث: الذين يقولون: «الإيمان هو القول فقط».

فمن تكلم به فهو مؤمن كامل الإيمان، لكن إن كان مقرًّا بقلبه كان من أهل الجنة، وإن كان مكذبًا بقلبه كان منافقًا مؤمنًا من أهل النار، وهذا قول الكرامية.

وهو آخر ما أحدث من الأقوال في الإيمان، وبعض الناس يحكي عنهم أن من تكلم به بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، بل يقولون إنه مؤمن كامل الإيمان، وإنه من أهل النار[١]، وهذا ما أشار إليه المصنف هنا بقوله: **«فيجعلون المنافق مؤمنًا، لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم»**.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٨، ٤٨-٥٥، ٥٦).

وقد بين شيخ الإسلام أن المرجئة فيما أثبتوه من إيمان أهل الذنوب، والرحمة لهم أحسنوا، لكن إنما أصل إساءتهم من جهة ما نفوه من دخول الأعمال في الإيمان وعقوبات أهل الكبائر[(١)].

فالمرجئة مع قولهم بأن الله فرض الصلوات الخمس وغيرها من شرائع الإسلام، وحرم الفواحش[(٢)]، إلا أن قولهم بالإرجاء يضعف الإيمان بالوعيد، ويهون أمر الفرائض والمحارم[(٣)].

وأما قول المصنف: **«وأما في الصفات والقدر، والوعد والوعيد، فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة»**.

بين المصنف أن مذهب الكرامية أقرب إلىٰ الحق من مذهب المعطلة؛ لأنهم وافقوا أهل الإثبات، وأهل السنة في إثبات موجود قائم بنفسه، وإن كانوا أخطؤوا في مسائل، فإن شيخ الإسلام لم يصوب مذهب الكرامية بل بين أنهم أقرب إلىٰ الحق من المعطلة، حيث إنهم أثبتوا موجودًا قائمًا بنفسه، والمعطلة لم يثبتوا شيئًا.

ويبين رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ما يحمدون عليه أحد أمرين:

إما موافقة أهل السنة.

وإما الرد علىٰ المبتدعة.

فقال: «وكذلك متكلمة أهل الإثبات، مثل الكُلَّابِيَّة، والكرامية، والأشعرية، إنما قبلوا واتبعوا واستحمدوا إلىٰ عموم الأمة، بما أثبتوه من أصول الإيمان، من إثبات

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٢٠/ ١١١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ: (١٧/ ١٠٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٠٥)، ومجموع الفتاوىٰ (٣/ ١٠٢)، ودرء التعارض (٨/ ٢٣)، وجامع المسائل (٥/ ٣٧).

الصانع وصفاته، وإثبات النبوة، والرد علىٰ الكفار من المشركين وأهل الكتاب، وبيان تناقض حججهم، وكذلك استحمدوا بما ردوه علىٰ الجهمية والمعتزلة والرافضة والقدرية من أنواع المقالات التي يخالفون فيها أهل السنة والجماعة، فحسناتهم نوعان: إما موافقة أهل السنة والحديث، وإما الرد علىٰ من خالف السنة والحديث ببيان تناقض حججهم»(١).

ومع ذلك فإن الكرامية لهم وعليهم كما سيأتي بيانه.

وأما عن قول الكرامية في الصفات فهم في باب الصفات يثبتونها، ولكنهم خالفوا أهل السنة في مسألتين:

المسألة الأولىٰ: أنهم يبالغون في الإثبات ويخوضون في شأن الكيفية؛ ودخل عليهم ذلك من جهة إطلاقهم لألفاظ مبتدعة كلفظ (الجسم)، و(المماسة).

ومن بدع الكرامية أنهم يقولون في المعبود: إنه جسم لا كالأجسام(٢).

ومن بدعهم قولهم: إن الأزلي الخالق جسم لم يزل ساكنًا(٣).

ويقولون: إن الله جسم قديم أزلي، وإنه لم يزل ساكنًا ثم تحرك لما خلق العالم، ويحتجون علىٰ حدوث الأجسام المخلوقة بأنها مركبة من الجواهر المفردة، فهي تقبل الاجتماع والافتراق، ولا تخلو من اجتماع وافتراق، وهي أعراض حادثة لا تخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وأما الرب فهو عندهم واحد لا يقبل الاجتماع والافتراق، ولكنه لم يزل ساكنًا. والسكون عندهم أمر عدمي، وهو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك، كما يقول

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٠).

(٢) لسان الميزان (٥/ ٣٥٤).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٦).

ذلك من يقوله من المتفلسفة، وهؤلاء يقولون: إن الباري لم يزل خاليًا من الحوادث حتىٰ قامت به، بخلاف الأجسام المركَّبة من الجواهر المفردة، فإنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق[١].

ويقولون: إن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، ويجوزون وجود جسم ينفك من قيام الحوادث به ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك[٢].

ويقول ابن كرام: إن الله مماس للعرش من الصفحة العليا[٣].

ويقول كذلك: له حد من الجانب الذي ينتهي إلىٰ العرش ولا نهاية له[٤].

وقد غالىٰ أتباع ابن كرام في شأن الكيفية فزعم بعضهم أنه تعالىٰ علىٰ بعض أجزاء العرش[٥].

وادعىٰ بعضهم أن العرش امتلأ به بحيث لا يزيد علىٰ عرشه من جهة المماسة، ولا يفضل منه شيء علىٰ العرش[٦].

المسألة الثانية: أن الكرامية يثبتون الصفات بما فيها أن الله تعالىٰ تقوم به الأمور التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولكن ذلك عندهم حادث بعد أن لم يكن، أنه يصير موصوفًا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك، وقالوا: لا يجوز أن تتعاقب عليه الحوادث، ففرقوا في الحوادث بين تجددها ولزومها، فقالوا بنفي لزومها دون حدوثها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٢٧).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٢٤٦).

(٣) الفَرْق بين الفِرَق (ص١٩٨)، والملل والنحل (١/ ١٠٨-١٠٩).

(٤) التبصير في الدين (ص١١٢).

(٥) الملل والنحل (١/ ١٠٩).

(٦) الفَرْق بين الفِرَق (ص١٩٩)، وأصول الدين للبغدادي (ص٧٣، ١١٢)، والملل والنحل (١/ ١٠٩).

فعندهم أن الله يتكلم بأصوات تتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه تقوم به الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته، لكن ذلك حادث بعد أن لم يكن، وأن الله في الأزل لم يكن متكلمًا إلا بمعنىٰ القدرة علىٰ الكلام، وأنه يصير موصوفًا بما يحدث بقدرته ومشيئته بعد أن لم يكن كذلك[(١)].

ومعلوم أن عقيدة السلف تقوم علىٰ إثبات جميع الصفات، الذاتية منها والفعلية، وأثبتوا أن الله متصف بذلك أزلًا، وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة[(٢)].

وأما عن قول الكرامية في باب القدر:

فقد وافقوا أهل السنة في إثبات القدر إجمالًا: ففي مسألة الظلم وافقوا الجمهور في أن الظلم مقدور لله عَزَّوَجَلَّ، وأن الله تعالىٰ منزه عنه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَا يَخَافُ ظُلۡمٗا وَلَا هَضۡمٗا ١١٢﴾ [طه: ١٢٢]

وفي مسألة المحبة والمشيئة: وافقوا السلف في التفريق بينهما.

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ موافقتهم السلف في الموقف من الخلفاء الراشدين، وتفضيل عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والكرامية وأمثالهم هم -أيضًا- من القائلين بالقدر، المثبتين لخلافة الخلفاء، والمفضلين لأبي بكر، وعمر، وعثمان»[(٣)].

وفي مسألة الإمامة، ذكر أنهم: يرون أن عليًّا ومعاوية رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا كلاهما مصيب،

(١) انظر مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٢٤-٥٢٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (٢/ ٧٦).
(٢) انظر مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٤٩، ٥٢٠-٥٢٥).
(٣) منهاج السنة (١/ ٥٠).

وعليه: فيجوز عقد البيعة لإمامين في وقت واحد عند الحاجة[(١)].

وأما عن قولهم في مسألة الوعد والوعيد فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقًا علىٰ مسألة إثابة الله تعالىٰ للطائع، وعفوه عن العاصي، أو معاقبته:

«فهذا مذهب أهل السنة الخاصة، وسائر من انتسب إلىٰ السنة والجماعة، كالكُلَّابِيَّة، والكرامية، والأشعرية، والسالمية، وسائر فرق الأمة من المرجئة، وغيرهم.

والخلاف في ذلك مع الخوارج والمعتزلة، فإنهم يقولون بتخليد أهل النار»[(٢)].



---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٩٤).

(٢) منهاج السنة: (٢/ ٣٠٢)، ونحوه في (٤/ ٥٧٠).

[مذهب القدرية والجهمية في الوعد والوعيد]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات، ويقاربون قول جهم، لكنهم ينفون القدر، فهم وإن عظموا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وغلو فيه، فهم يكذِّبون بالقدر، ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب».

الشـــرح

المعتزلة: وهم أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهم فرق كثيرة يجمعها ما يسمونه بأصولهم الخمسة وهي شرط في الانتساب إليهم، فيقولون: إن الذي يكون علىٰ الاعتزال عليه أن يقول بالأصول الخمسة، وهي:

١. العدل.
٢. والتوحيد.
٣. والمنزلة بين المنزلتين.
٤. والوعد والوعيد.
٥. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالتوحيد عندهم: نفي الصفات.

والعدل: هو القول بالقدر.

والوعد والوعيد: هو قولهم في مسائل الإيمان.

والمنزلة بين المنزلتين: هذه في مسألة مرتكب الكبيرة.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهذا هو الأصل الخامس عند هؤلاء.

فلا بد لمن يكون معتزليًّا أن يكون علىٰ هذا.

والاعتزال في حقيقته يحمل خليطًا من الآراء الباطلة التي كانت موجودة في ذلك العصر، فقد جمع المعتزلة بين أفكار الجهمية، والقدرية، والخوارج، والرافضة.

فقد شاركوا الجهمية في بعض أصولهم؛ فوافقوهم في إنكار الصفات، فزعموا أن ذات الله لا تقوم بها صفة ولا فعل -كما سيأتي تفصيله-، وقالوا بإنكار رؤية الله يوم القيامة، وقالوا إن القرآن مخلوق، إلىٰ غير ذلك.

كما شاركوا القدرية في إنكارهم لقدرة الله في أفعال العباد، وأخذوا عنهم القول بأن العباد يخلقون أفعالهم.

كما شاركوا الخوارج في مسألة الإيمان، وقالوا بقولهم إن الإيمان قول، واعتقاد، وعمل، لا يزيد ولا ينقص، وأنه إذا ذهب بعضه زال كلَّه.

وبناءً علىٰ ذلك شاركوهم في مسألة مرتكب الكبيرة، فالمعتزلة وإن قالوا بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، لكنهم وافقوا الخوارج في قولهم بأن مرتكب الكبيرة في الآخرة خالد مخلد في النار.

وأخذوا كذلك عن الخوارج رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعلىٰ هذا فأفكار المعتزلة إنما هي خليط من آراء الفرق المخالفة في عصرهم.

وأفكار المعتزلة يحملها اليوم كل من: الرافضة الإمامية، والزيدية، والإباضية، وكذلك من يسمون بالعقلانيين.

فالمعتزلة -ومعهم النجارية، والضرارية، والرافضة الإمامية، والزيدية،

والإباضية، وغيرهم- مشتركون مع الجهمية والفلاسفة في نفي الصفات[(١)]، وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق[(٢)].

والمعتزلة تعطيلهم أقل درجة؛ لأنهم يقتصرون علىٰ نفي الصفات، ويثبتون الأسماء، وإن كان ينبغي أن تفهم أن إثباتهم للأسماء إنما هو إثبات شكلي؛ لأنهم يثبتون ألفاظها وينفون معانيها، وهم يقولون: سميع بلا سمع، ويثبتون الأسماء إثباتًا شكليًّا، وينفون الصفات.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والإقرار بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع إنكار القدر، خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد».

الشرح

يعقد المصنف مقارنة بين حال المرجئة وحال القدرية، ومعلوم أن القدرية عظَّموا الأمر والنهي، وهذا ظاهر من خلال قولهم في الإيمان وقولهم في حكم مرتكب الكبيرة، فهم يدخلون العمل في مسمىٰ الإيمان ويقولون: إن الإيمان قول واعتقاد وعمل، وكذلك يقولون بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين في الدنيا وهو في الآخرة مخلد في النار، وهذه الأقوال يظهر فيها تعظيم الأمر والنهي، وإن كانت أقوالًا خاطئة من جهة أخرىٰ، «وقول القدرية الخوارج في عموم الأمة أن لا يكون لأحدهم ذنب، ومن كان له ذنب كان عندهم كافرًا مخلدًا في النار، وكل هذا

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٣١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥١).

باطل خلاف ما خلقه الله، وخلاف ما شرعه الله»[(١)].

أما المرجئة فإنهم لم يعظموا الأمر والنهي بإخراجهم العمل عن مسمىٰ الإيمان، وقد بيَّن شيخ الإسلام أن المرجئة فيما أثبتوه من إيمان أهل الذنوب، والرحمة لهم أحسنوا، لكن إنما أصل إساءتهم من جهة ما نفوه من دخول الأعمال في الإيمان وعقوبات أهل الكبائر[(٢)].

فالمرجئة مع قولهم بأن الله فرض الصلوات الخمس وغيرها من شرائع الإسلام، وحرم الفواحش[(٣)]، إلا أن قولهم بالإرجاء يضعف الإيمان بالوعيد، ويهون أمر الفرائض والمحارم[(٤)].

ومن المرجئة من تسترسل نفسه في المحرمات وترك الواجبات، حتىٰ يكون من شر الخلق[(٥)].

فخلاصة الأمر أن المرجئة قصَّروا في النهي عن المنكر، وفي الأمر بكثير من المعروف[(٦)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وكان قد نبغ فيهم القدرية، كما نبغ فيهم

---

(١) منهاج السنة النبوية (٦/ ٣٦٧).

(٢) انظر: الفتاوىٰ (٢٠/ ١١١).

(٣) انظر: الفتاوىٰ (١٧/ ١٠٥).

(٤) انظر: الفتاوىٰ (٨/ ١٠٥)؛ والتدمرية، (ص١٨٩-١٩٠) الفتاوىٰ (٣/ ١٠٢)، ودرء التعارض (٨/ ٢٣)، وجامع المسائل (٥/ ٣٧).

(٥) انظر: منهاج السنة (٥/ ٣٢٧).

(٦) انظر: الفتاوىٰ (٢٠/ ١١١).

الخوارج الحرورية، وإنما يظهر من البدع أولًا ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة».

الشــرح

يشير المصنف إلىٰ ترتيب ظهور المقالات من حيث التسلسل الزمني، فمقالة الخوارج ومقالة التشيع وكذلك مقالة مرتكب الكبيرة وكذلك مقالة القَدَر، فهذه المقالات أسبق ظهورًا من مقالةِ الإرجاء.

مقالة الخوارج:

فقد كان المسلمون في خلافة أبي بكر وعمر وصدرًا من خلافة عثمان متفقين لا تنازع بينهم، وكانوا علىٰ ما بعث الله به رسوله من الهدىٰ ودين الحق الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول[١]، إلىٰ أن حدثت في أواخر خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمور أوجبت نوعًا من التفرق، وقام قوم من أهل الفتنة فقتلوا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة (٣٥هـ)، فتفرق المسلمون بعد مقتل عثمان، ووقعت الفتنة، وأدىٰ ذلك إلىٰ اقتتالهم بصفين سنة (٣٧هـ)، واتفقوا علىٰ تحكيم حَكَمَيْنِ، فخرجت الخوارج من ذلك الحين علىٰ أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفارقوا جماعة المسلمين.

إلىٰ مكان يقال له «حروراء»، فكف عنهم إلىٰ أن استحلوا دماء المسلمين وأموالهم، فعلم علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنهم الطائفة التي ذكرها رسول الله ﷺ، فقاتلهم؛ فهم الفرقة المارقة التي قال فيها النبي ﷺ: «**تمرق مارقة عند فُرقة من المسلمين يقتلها أولىٰ الطائفتين بالحق**»[٢].

وكانت بدعتهم إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، ولم يقصدوا معارضته، ولكن

(١) منهاج السنة (١/ ٣٠٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (٣/ ١١٣) ط١، دار المعرفة.

فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب، إذ المؤمن هو البر والتقي، فقالوا: فمن لم يكن برًّا تقيًّا فهو كافر، وهو مخلد في النار، ثم قالوا: وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين؛ لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله، فكانت بدعتهم لها مقدمتان:

«الأولىٰ»: أن من خالف القرآن بعمل أو برأي أخطأ فيه فهو كافر.

«الثانية»: أن عثمان وعليًّا ومن والاهما كانوا كذلك[(١)].

وبذلك خرجت الخوارج بجهلهم وعتوهم وتكفيرهم للمسلمين وقتلهم إياهم[(٢)]، وكانت آراؤهم مفرعة علىٰ الجهل وقوة النفوس والاعتقاد الفاسد.

مقالة الشيعة:

وحدثت أيضًا في خلافة علي رضي الله عنه (٣٥-٤٠هـ) بدعة (التشيع)، لكن أصحابها كانوا مختفين بقولهم لا يظهرونه لعلي وشيعته، بل كانوا ثلاث طوائف.

الطائفة الأولىٰ:

«**الغلاة**»: المدعون لإلهية علي، وهؤلاء لما ظهر عليهم أحرقهم بالنار، فإنه خرج ذات يوم فسجدوا له، فقال لهم: ما هذا؟ فقالوا: أنت هو. قال: من أنا؟ قالوا: أنت الله الذي لا إله إلا هو. فقال: ويحكم هذا كفر؛ فارجعوا عنه وإلا ضربت أعناقكم. فصنعوا به في اليوم الثاني والثالث كذلك، فأخرهم ثلاثة أيام -لأن المرتد يستتاب ثلاثة أيام-، فلما لم يرجعوا أمر بأخاديد من نار فخدت عند باب كندة، وقذفهم في تلك النار، وروي عنه أنه قال:

لما رأيت الأمر أمرًا منكرًا ... أججت ناري ودعوت قنبرًا

والطائفة الثانية:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣١، ٣٢).

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (١/ ١٠).

«**السابة**»: الذين يسبون أبا بكر وعمر، فإن عليًّا لما بلغه ذلك طلب ابن السوداء الذي بلغه ذلك عنه، وقيل إنه أراد قتله فهرب منه إلىٰ أرض قرقيسيا أي ما تسمىٰ اليوم (قرغيزيا).

والطائفة الثالثة:

«**المفضلة**»: الذين يفضلونه علىٰ أبي بكر وعمر، فأمر بجلدهم، فقد روي عنه أنه قال: «فلا أوتي بأحد يفضلني علىٰ أبي بكر وعمر إلا ضربته حد المفتري».

وقد تواتر عنه أنه كان يقول علىٰ منبر الكوفة: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر»، روي هذا عنه من أكثر من ثمانين وجهًا، ورواه البخاري(١) وغيره.

قال الهروي: (وأما فتنة قصب السلف [أي الرفض] فإن الكوفة دارها التي حرفتها، ثم طار في الآفاق شررها، واستطار فيها ضررها، وإنما هاجتها أحلام فيها ضيق، وأشربتها قلوب فيها حمق، ولها عروق خفية، السلامة للقلوب في ترك إظهار بعضها، وأربابها أحمق خلق الله تعالىٰ، عرضت تساوي بين علي بن أبي طالب وأبي بكر وعمر، ثم أخذت تفضله عليهما وتخاصمهما وتضلهما وتوليه حقهما، ثم جاءت تعدله بالمصطفىٰ ﷺ وتشركه في وحي السماء، ثم خطأت جبريل عليه السلام في نزوله، فخلَّت الأمة من النبوة، وأحوجتها إلىٰ علي رضي الله عنه، ثم ادعت له الإلهية ثم ادعتها لولده.

قال الإمام المطلبي: «لو كانوا دوابًا لكانوا حُمُرًا، ولو كانوا طيرًا لكانوا رخمًا»(٢).

فاستظهرت بهؤلاء الغالية أرباب القلوب المريضة، فتظاهرت علىٰ قصب

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب حدثنا الحميدي وعبد الله. (٥/ ٧).

(٢) منهاج السنة (١/ ٣٠٧، ٣٠٨)، مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٣، ٣٤).

السلف الذين هم الناقلون وفيهم قانون الدين والملة، فهؤلاء الذين قالوا في السلف الصالح بالقول السيئ أرادوا القدح في الناقل؛ لأن القدح في الناقل إبطال المنقول، فأرادوا إبطال الشرع الذي نقلوا، وإنما تعلقوا بعلي بن أبي طالب تسلحًا.

ولم تكابد الأمة من شؤم شيء ما كابدت من شؤم تلك الفتنة، لم يكد قلب مسلم يسلم من شرب منها إلا من رحم ربك فعصم[(١)].

ومنذ أن ظهر التشيع، واليهود[(٢)] والمجوس[(٣)] يوقدون ناره تحت دعوىٰ أن للرسول ﷺ وصيًّا هو علي بن أبي طالب، ولكن الصحابة تمالؤا علىٰ ظلمه وكتمان الوصية علىٰ حد زعمهم الكاذب.

ولم يزل التشيع يتطور بتطرفه وتشيعه، حتىٰ صار ملجأً لكل من يريد أن يحارب الإسلام والمسلمين، فقد دخل في الرافضة أهل الزندقة والإلحاد من «النصيرية»، و«الإسماعيلية»، وأمثالهم من الملاحدة «القرامطة»، وغيرهم ممن كان بخراسان والعراق والشام وغير ذلك[(٤)].

ومن شنيع عقائدهم القول بأن القرآن مبدل ومحرف ومزيد فيه ومنقوص منه، وأن معظم الصحابة ارتدوا بعد إسلامهم إن لم يكونوا كلهم، ما عدا علي بن أبي طالب ونفر قليل معهم.

وقد وصل الضلال ببعضهم والجراءة علىٰ الله تعالىٰ إلىٰ أن يقول بخيانة جبريل للرسالة، وأنه أرسل إلىٰ علي فعدل إلىٰ محمد.

ولم يزل الرفض يبتعد بأهله عن الدين والعقل والفطرة إلىٰ يومنا هذا[(٥)].

---

(١) ذم الكلام للهروي (ص٣٠٤، ٣٠٥) بتصرف.

(٢) انظر كتاب بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، لعبد الله الجميلي.

(٣) انظر كتاب وجاء دور المجوس لعبد الله الغريب.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٥٢٨).

(٥) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري (١/ ١٠).

فهاتان البدعتان -بدعة الخوارج والشيعة- حدثتا في ذلك الوقت لما وقعت الفتنة[(١)]، بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، فلما قتل ذو النورين بين ظهراني المسلمين في الشهر الحرام، وفي حرم الرسول ﷺ بأعين المسلمين، وانشقت العصا وتفرقت الجماعة، تشاءمت الأعين، وتخاذلت الأنفس، اختلفت الآراء، وتباعدت القلوب، وساءت الظنون، واستعلت الرِّيَب، واستقوت التُّهم، ووجدت كل فتنة فرصتها، فلفظت غصتها، واشتغل الرعاع، وأسلم الشارك، وتزاحف أئمة الهدىٰ رغبة في زهرة الدنيا، فأخذت الغواة أزمة الضلالة، فتهوست لها من قلوب أهل الغفلة[(٢)].

مقالة القدرية:

ثم حدثت بعد ذلك بدعة «القدرية» في آخر عصر الصحابة[(٣)]، وكان القدر قد حدث أهله قبل أهل النفي للصفات، فمقالة القدر ظهرت في خلافة عبد الله الزبير (٦٤-٧٣هـ) بعد موت معاوية[(٤)].

ولهذا تكلم فيهم عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله، وواثلة بن الأسقع[(٥)] رضي الله عنهم.

وابن عباس مات (٦٨هـ) قبل ابن الزبير، وابن عمر مات عقب موته (٧٤هـ).

وعقب ذلك تولىٰ الحجاج العراق سنة بضع وسبعين، فبقي الناس يخوضون في القدر بالحجاز، والشام، والعراق، وأكثره كان بالشام والعراق بالبصرة، وأقله كان بالحجاز[(٦)].

(١) منهاج السنة (١/ ٣٠٨).
(٢) ذم الكلام للهروي (ص٣٠٣).
(٣) منهاج السنة (١/ ٣٠٨).
(٤) الحسنة والسيئة (ص١٠٣).
(٥) منهاج السنة (ص١٠٣).
(٦) الحسنة السيئة (ص١٠٣).

وأول من عرف بنفي القدر: رجل مجوسي يقال سيسويه من الأساورة، وإن كان قد اشتهر أن أول من قال به معبد الجهني[١].

قال الهروي: «فأما القدر فأول من تكلم به معبد الجهني رجل من أهل البصرة، كان عنده حظ من العلم يقال له: معبد بن خالد، ويقال معبد بن عبد الله بن عويم، مات بعد الهزيمة وكان يومئذ مع ابن الأشعث، وأصابته جراحة، وهو أول من تكلم بالقدر، وهو الذي تبرأ منه عبد الله بن عمر بن الخطاب[٢]. مات قبل التسعين[٣]، قتله الحجاج بن يوسف، وقيل صلبه عبد الملك بن مروان سنة ثمانين»[٤].

وأخذ غيلان الدمشقي عن معبد الجهني[٥].

قال الهروي: «فتكلم عليه عمرو بن عبيد، وجادل به غيلان بن مسلم الدمشقي، وغيلان هو ابن أبي غيلان أبو مروان من موالي عثمان، وكان عنده حظ من العلم، تكلم به أيام عبد الملك بن مروان، واستتابه عمر بن عبد العزيز، ثم ظهر منه تكذيب التوبة[٦] زمن يزيد بن عبد الملك، ثم لما ولي هشام بن عبد الملك سنة (١٠٦هـ) أرسل إلىٰ غيلان وأحضر له الأوزاعي لمناظرته، ثم قتله[٧]، فصلب علىٰ باب الشام بأخزىٰ حالة لقيها بشر[٨].

«وأما عمرو بن عبيد فهو عمرو بن كيسان أبو عثمان مولىٰ بني تميم البصري،

---

(١) تهذيب التهذيب (١٠/ ٢٢٥).
(٢) ذم الكلام (ص٣٠٣).
(٣) سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨٧).
(٤) تهذيب التهذيب (١٠/ ٢٢٥)، سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨٧).
(٥) سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨٧).
(٦) ذم الكلام (ص٣٠٣).
(٧) الشريعة للآجري (ص٢٢٨)، التنبيه والرد للملطي (ص١٦٨).
(٨) ذم الكلام (ص٣٠٣).

مات سنة ثلاث وأربعين ومائة في طريق مكة، فإنه أول من بسط أساسه فأصبح رأسه، ونظم له كلامًا ونصبه إمامًا، ودعا إليه ودل عليه، فصار مذهبًا يسلك، وهو إمام الكلام وداعية الزندقة الأولىٰ رأس المعتزلة، سموا به لاعتزاله حلقة الحسن البصري، وهو الذي لعنه إمام أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحي، وإمام أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفي أبو حنيفة، وحذر منه إمام أهل الشرق عبد الله بن المبارك الحنظلي، فسلط الله عليه -وعلىٰ من استتبع واخترع- سيفًا من سيوف الإسلام، وهو أبو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني، فهتك أستاره، وأظهر عواره، ورسمه باللعنة وألحق به بلاء تلك الفتنة»[(١)].

ونفاة القدر أرادوا منازعة الله في الربوبية فضاهوا بذلك المجوسية الأولىٰ وهم الزنادقة[(٢)].

وأصل بدعة القدرية كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله والإيمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أن ذلك ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أنه إذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه، وظنوا أيضًا أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يفسد.

فلما بلغ قولهم بإنكار القدر الصحابة أنكروه إنكارًا عظيمًا وتبرؤا منهم، ثم كثر الخوض في القدر فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم، وصار النزاع في الإرادة وخلق أفعال العباد فصاروا في ذلك حزبين:

١- «النفاة»: يقولون لا إرادة إلا بمعنىٰ المشيئة، وهو لم يرد إلا ما أمر به، ولم يخلق شيئًا من أفعال العباد.

---

(١) ذم الكلام (ص٣٠٣).

(٢) ذم الكلام (ص٣٠٥).

٢- «المجبرة» كالجهم بن صفوان وأمثاله، قابلوا الفريق الأول فقالوا ليست الإرادة إلا بمعنىٰ المشيئة، والأمر والنهي لا يستلزم إرادة، وقالوا: العبد لا فعل له البتة ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر فقط[١].

مقالة المعتزلة:

ثم أحدثت المعتزلة القول بالمنزلة بين المنزلتين وقالوا بإنفاذ الوعيد وخلود أهل التوحيد في النار، وأن النار لا يخرج منها من دخلها[٢].

وكانت «الخوارج» قد تكلموا في تكفير أهل الذنوب من أهل القبلة، وقالوا: إنهم كفار مخلدون في النار. فخاض الناس في ذلك[٣]، وخاض في ذلك المعتزلة بعد موت الحسن البصري (١١٠هـ) في أوائل المائة الثانية، ولم يكن الناس إذ ذاك قد أحدثوا شيئًا من نفي الصفات[٤].

فقال عمرو بن عبيد (١٤٣هـ) وأصحابه: لا هم مسلمون ولا كفار بل هم في منزلة بين المنزلتين، وهم مخلدون في النار؛ فوافقوا الخوارج علىٰ أنهم مخلدون، وعلىٰ أنهم ليس معهم من الإسلام والإيمان شيء، ولكن لم يسموهم كفارًا، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصري، مثل قتادة وأيوب السختياني وأمثالهما، فسموا معتزلة من ذلك الوقت بعد موت الحسن، وقيل إن قتادة كان يقول: أولئك المعتزلة[٥]. والمعتزلة الذين كانوا في زمن عمرو بن عبيد وأمثاله لم يكونوا جهمية، وإنما كانوا يتكلمون في الوعيد وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفي الصفات بعد هذا، ولهذا لما ذكر الإمام أحمد قول جهم -في رده علىٰ الجهمية- قال: «فاتبعه قوم

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٦، ٣٧).
(٢) كتاب الحسنة والسيئة (ص١٠٣).
(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٧).
(٤) كتاب الحسنة والسيئة (ص١٠٣).
(٥) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٧، ٣٨).

من أصحاب عمرو بن عبيد وغيره، واشتهر هذا القول عن أبي الهذيل العلاف والنظام وأشباههم من أهل الكلام»[(١)].

مقالة المرجئة:

وحدثت المرجئة، وكان أكثرهم من أهل الكوفة، فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة، فقالوا: إن الأعمال ليست من الإيمان[(٢)].

وأول ما ظهرت بدعة الإرجاء بعد فتنة ابن الأشعث سنة (٨٣هـ)، وقيل إن أول من قال به هو ذر بن عبد الله المرهبي الهمداني (توفي قبل المائة).

فقد أخرج عبد الله بن الإمام أحمد بسنده عن سلمة بن كهيل «قال: وصف ذر الإرجاء وهو أول من تكلم فيه، ثم قال: إني أخاف أن يتخذ هذا دينًا، فلما أتته الكتب من الآفاق، قال: فسمعته يقول بعد: وهل أمر غير هذا».

وقال أبو داود: «كان مرجئًا، وهجره إبراهيم النخعي وسعيد بن جبير بالإرجاء»[(٣)].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: «أن حماد بن أبي سليمان (ت١٢٠هـ) هو أول من قال بالإرجاء»[(٤)].

وكانت بدعة الإرجاء مقتصرة في بدايتها علىٰ إرجاء الفقهاء، ولذلك كانت هذه البدعة أخف البدع، فإن كثيرًا من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم[(٥)]، إذ كان الفقهاء الذين يضاف إليهم هذا القول، مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما، مع سائر أهل السنة متفقين علىٰ أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر

---

(١) شرح الأصفهانية (ص٦٥).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٨).
(٣) السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/ ٣٢٩ رقم ٦٧٧).
(٤) تهذيب التهذيب (٣/ ٢١٨).
(٥) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٢٩٧، ٥ ٣١١/ ٥٠٧).

بالنار ثم يخرجهم بالشفاعة، وعلىٰ أنه لا بد في الإيمان أن يتكلم بلسانه، وعلىٰ أن الأعمال المفروضة واجبة وتاركها مستحق للذم والعقاب. فكان الخلاف معهم في الأعمال هل هي من الإيمان؟ وفي الاستثناء ونحو ذلك عامته نزاع لفظي»[1].

وصارت المرجئة بعد ذلك علىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الذين قالوا: الإيمان تصديق القلب وقول اللسان، وهؤلاء يسمون مرجئة الفقهاء. وهم علماؤهم وأئمتهم وأحسنهم قولًا.

وقد استقر إرجاء الفقهاء علىٰ ثلاثة أسس هي:

١- زعمهم أن العمل لا يدخل في مسمىٰ الإيمان، وأن الإيمان هو التصديق.

٢- زعمهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

٣- زعمهم أنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان.

القسم الثاني: الذين قالوا: «هو تصديق القلب فقط وإن لم يتكلم به».

وهذا قول الجهمية، وهو الذي نصره الأشعري وأكثر أصحابه، فالجهم كان يقول إن الإيمان مجرد تصديق القلب وإن لم يتكلم به. وهذا القول لا يعرف عن أحد من علماء الأمة وأئمتها، بل أحمد ووكيع وغيرهما كفروا من قال بهذا القول، ولكن هذا هو الذي نصره الأشعري وأكثر أصحابه؟! ولكن قالوا مع ذلك: إن كل من حكم الشرع بكفره حكمنا بكفره واستدللنا علىٰ تكفير الشارع له علىٰ خلو قلبه من المعرفة.

القسم الثالث: الذين يقولون: «الإيمان هو القول فقط».

فمن تكلم به فهو مؤمن كامل الإيمان، لكن إن كان مقرًّا بقلبه كان من أهل الجنة، وإن كان مكذبًا بقلبه كان منافقًا مؤمنًا من أهل النار، وهذا قول الكرامية.

وهو آخر ما أحدث من الأقوال في الإيمان، وبعض الناس يحكي عنهم أن من

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٨، ٤٨).

تكلم به بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، بل يقولون إنه مؤمن كامل الإيمان، وإنه من أهل النار[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية، مع إعراضهم عن الأمر والنهي- شر من القدرية المعتزلة ونحوهم، أولئك يشبَّهون بالمجوس، وهؤلاء يشبَّهون بالمشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، والمشركون شر من المجوس».

الشرح

يشير المصنفُ بهذا إلىٰ بعض كبار شيوخ المتصوفة الـمُدَّعين للتحقيق والتوحيد والعرفان؛ إذ وقع هؤلاء في هذا المزلق الخطير، وهو إقصاؤهم للأمور الشرعية، وتركيزهم علىٰ الحقائق الكونية القدرية، وإن كان نظرهم كذلك هو نظر الجبرية.

فالصوفية والجبرية يتكلمون بلسان واحد في باب القَدَر، فإذا ذكر الصوفية في هذه المسائل فاعلم أنَّهم جبرية؛ فهم والجهمية في خندق واحد، مع تعطيلهم لباب الحقائق الدينية، ومع تعطيلهم للأوامر والنواهي، فما أراده الجَهْمُ -وهو أول مَن برز بعد الجعد في مسائل الكلام- أراد هؤلاء أن يحققوه، فالهدف عندهم واحد، والطريق واحد، والمؤدَّىٰ واحد، فانظر كيف يلتقي أهل الباطل مع بعضهم في هذه المسائل.

وقول المصنف: «**وهؤلاء يشبَّهون بالمشركين**».

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٨، ٤٨-٥٥، ٥٦).

أي: أنهم قد يشهدون ما يُقَدَّر علىٰ أحدهم من المعاصي والذنوب، أو ما يُقَدَّر علىٰ الناس من ذلك؛ بل من الكفر، ويشهدون أن هذا جار بمشيئة الله وقضائه وقدره، داخل في حُكم رُبوبيته ومقتضىٰ مَشيئته؛ فيَظنون الاستسلام لذلك وموافقته والرِّضا به ونَحْو ذَلِك دينًا وطريقًا وعبادَة؛ ويقولون بأن هذا هو شهود الحقيقة الكونية.

وهذا وجه الغلط عندهم.

أنهم يقررون أن الكُفَّار لا يُلامون علىٰ كفرهم، وأنَّ العُصاة لا يلامون علىٰ معصيتهم؛ لأنهم -كما يزعمون- قد حَقَّقوا قدَر الله تعالىٰ!

فأصبح حالهم كحال القدرية من المشركين الذين قال الله ﷻ فيهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وكذلك في قولهم: ﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧]، وقوله: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ﴾ [الزخرف: ٢٠]؛ فمقولة هؤلاء وحالهم هي نفس مقولة أولئك وحالهم.

ومعلوم عن طائفة من أهل التصوف أنهم عطلوا العبودية عن معناها الحق؛ فجعلوا أمر التوحيد مقصورًا علىٰ الإيمان بالحقائق الكونية القدرية؛ فلهم انحراف في باب القَدَر، وخلاصته أنهم جبرية.

وكذلك في مقام التوكل أسقطوا الأسباب، ولم يُفَرِّقوا بين مشيئة الله ﷿ الكونية القدرية وبين مشيئته الدينية الشرعية؛ فلم يفرقوا بين ما شاءه الله كونًا وقدرًا، وبين ما أحبَّه دينًا وشرعًا، وجعلوا الأمرين علىٰ حدٍّ سواء؛ فتخبطوا وضَلُّوا في هذا الباب.

ونفاة القدر أرادوا منازعة الله في الربوبية فضاهوا بذلك المجوسية الأولىٰ، وهم الزنادقة[١].

---

(١) ذم الكلام (ص٣٠٥).

وأصل بدعة القدرية كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله والإيمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أن ذلك ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أنه إذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه، وظنوا أيضًا أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يفسد.

فلما بلغ قولهم بإنكار القدَر الصحابةَ أنكروه إنكارًا عظيمًا وتبرؤا منهم، ثم كثر الخوض في القدر فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم، وصار النزاع في الإرادة وخلق أفعال العباد فصاروا في ذلك حزبين:

١- «النفاة»: يقولون لا إرادة إلا بمعنىٰ المشيئة، وهو لم يرد إلا ما أمر به، ولم يخلق شيئًا من أفعال العباد.

٢- «المجبرة» كالجهم بن صفوان وأمثاله، قابلوا الفريق الأول فقالوا ليست الإرادة إلا بمعنىٰ المشيئة، والأمر والنهي لا يستلزم إرادة، وقالوا العبد لا فعل له البتة ولا قدرة، بل الله هو الفاعل القادر فقط[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فهذا أصل عظيم، علىٰ المسلم أن يعرفه، فإنه أصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله».

الشرح

فلا يدخل الإنسان الإسلام إلا بعد أن ينطق بالشهادتين، (شهادة أن لا إله إلا

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٦، ٣٧).

الله وأنَّ محمدًا رسول الله)، فلا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحقٍّ إلا الله، ومحمد رسول الله معناها لا متبوع في أداء العبادة ولا قُدوة للنَّاس إلا رسول الله ﷺ؛ قال جل وعلا: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا ٢١﴾ [الأحزاب: ٢١].

فمن أراد السعادة في الدنيا والآخرة فعليه باقتفاء أثره ﷺ، والعَض على ما جاء به، وأن لا يَعبد اللهَ إلا بما شرع رسولُه ﷺ؛ قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧]، وكذلك «**من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله وَجَبت له الجنَّةُ**»، كما جاء في الحديث[(١)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد اتفق المسلمون على أنه من لم يأت بالشهادتين فهو كافر»[(٢)].

وقال أيضًا: «فأما الشهادتان: إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين، وهو كافر باطنًا وظاهرًا عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها»[(٣)].

وقال أيضًا: «إن الذي عليه الجماعة أن من لم يتكلم بالإيمان بلسانه من غير عذر لم ينفعه ما في قلبه من المعرفة، وأن القول من القادر عليه شرط في صحة الإيمان»[(٤)].

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٠٣٤)، وأبو داود (٣١١٦) بلفظ: «**دخل الجَنَّة**» من حديث معاذ رضي الله عنه، وحسنه الألبانيُّ في الإرواء (٦٨٧).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٣٠٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٦٠٩).

(٤) الصارم المسلول (ص٥٢٥)، والمقصود بالقول هنا: شهادة أن لا إله إلا الله. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/ ٤٦): (فأما القول المراد به النطق بالشهادتين) اهـ. وهذا ليس حصرًا لقول اللسان بالشهادتين وإنما الكلام عن القول الذي هو شرط في الإيمان.

قال الإمام النووي تعليقًا علىٰ حديث «**أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله**»[١]: «وفيه أن الإيمان شرطه الإقرار بالشهادتين مع اعتقادهما واعتقاد جميع ما أتىٰ به النبي ﷺ»[٢].

وقال أيضًا: «واتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، علىٰ أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة، ولا يخلد في النار، لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادًا جازمًا خاليًا من الشكوك، ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر علىٰ إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلا»[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجماع الدين أصلان: ألا نعبد إلا الله ولا نعبده إلا بما شرع، لا نعبده بالبدع كما قال تعالىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكَهْف: ١١٠].

وذلك تحقيق الشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدًا رسول الله. ففي الأولىٰ أن لا نعبد إلا إياه، وفي الثانية أن محمدًا هو رسوله المبلغ عنه؛ فعلينا أن نصدق خبره ونطيع أمره، وقد بين لنا ما نعبد الله به ونهانا عن محدثات الأمور وأخبر أنها ضلالة، قال تعالىٰ: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البَقَرَة: ١١٢].

وكما أنا مأمورون ألا نخاف إلا الله ولا نتوكل إلا علىٰ الله ولا نرغب إلا إلىٰ الله ولا نستعين إلا بالله وألا تكون عبادتنا إلا لله، فكذلك نحن مأمورون أن نتبع الرسول ونطيعه ونتأسىٰ به فالحلال ما حلله والحرام ما حرمه والدين ما شرعه، قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ

---

(١) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢). من حديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ٢١٢).

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ١٤٩).

إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [التَّوْبَة: ٥٩]، فجعل الإيتاء لله وللرسول، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحَشْر: ٧]، وجعل التَّوكُّل علىٰ الله وحده بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٥٩]، ولم يقل: ورسوله -كما قال في وصف الصحابة رضي الله عنهم في الآية الأخرىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ومثله قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأَنْفَال: ٦٤]، أَي: حسبك وحسب المؤمنين، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦] - ثم قال: ﴿سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ [التوبة: ٥٩]، فجعل الإيتاء لله وللرسول، وقدم ذكر الفضل لله؛ لأن ﴿ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحديد: ٢٩]، وله الفضل علىٰ رسوله وعلىٰ المؤمنين، وقال: ﴿إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [التوبة: ٥٩]، فجعل الرغبة إلىٰ الله وحده، كما في قوله: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ﴿٨﴾﴾ [الشرح: ٧- ٨].

وقال النبي ﷺ لابن عباس: «**إِذا سَأَلت فاسأل الله، وإِذا استعنت فَاسْتَعِنْ باللهِ**»(١)، والقرآن يدل علىٰ مثل هذا في غير موضع.

فجعل العبادة والخشية والتقوىٰ لله وجعل الطاعة والمحبة لله ورسوله كما في قول نوح عليه السلام: ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾﴾ [نوح: ٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور: ٥٢]، وأمثال ذلك.

فالرسل أمروا بعبادته وحده والرغبة إليه والتوكل عليه وطاعته، والطاعة لهم؛ فأضل الشيطان النصارىٰ وأشباههم؛ فأشركوا بالله وعصوا الرسول فـ ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١]، فجعلوا يرغبون إليهم ويتوكلون عليهم يسألونهم مع معصيتهم لأمرهم ومخالفتهم لسنتهم.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٦٦٩)، والترمذي (٢٥١٦)، وصححه الألباني في المشكاة (٥٣٠٢).

وهدىٰ الله المؤمنين المخلصين لله أهل الصراط المستقيم الذين عرفوا الحق واتبعوه فلم يكونوا من المغضوب عليهم ولا الضالين؛ فأخلصوا دينهم لله وأسلموا وجوههم لله وأنابوا إلىٰ ربهم وأحبوه ورجوه وخافوه وسألوه ورغبوا إليه وفوضوا أمورهم إليه وتوكلوا عليه وأطاعوا رسله وعزروهم ووقروهم وأحبوهم ووالوهم واتبعوهم واقتفوا آثارهم واهتدوا بمنارهم، وذلك هو دين الإسلام الذي بعث الله به الأولين والآخرين من الرسل، وهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد دينًا إلا إياه، وهو حقيقة العبادة لرب العالمين»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وقد وقع كثير من الناس في الإخلال بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، مع ظنه أنه في غاية التحقيق والتوحيد والعلم والمعرفة، فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو، وأن محمدًا رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فلا بد من الكلام في هذين الأصلين».

الشـــرح

تقدم ذكر هذه المسألة وشرحها وبيان أن نظار أهل الكلام لما عرَّفوا التوحيد وقَسَّموه قالوا: إنَّ الله واحد في ذاته لا قَسِيم له، وواحدٌ في صِفاته لا نَظِير له، وواحدٌ في أفعاله لا شريكَ له.

وهم بهذا التعريف أسقطوا ذِكر وعَدَّ توحيد العبادة، ولم يجعلوه قِسْمًا من أقسام التوحيد؛ بل إنهم زيادة علىٰ ذلك فسَّرُوا معنىٰ «لا إله إلا الله» بقولهم: لا ربَّ

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٦/ ١٣٧-١٢٨).

ولا مالك ولا خالق، ولا قادر علىٰ الاختراع إلا الله ﷻ، ولمَّا عرفوا الإله حصروا معنىٰ الألوهية في الربوبية، وقالوا: إن الإله هو: القادر علىٰ الاختراع والخَلْقِ[(١)].

وقد تقدم بيان أن هذا القدر من التوحيد لم ينفع كفار قريش، وأنه لا بد من يجتمع مع هذا الإقرار بتوحيد الألوهية، وبهذا يتضح إخلال نظار أهل الكلام بالأصل الأول، الذي هو «شهادة أن لا إله إلا الله».

وأما عن الإخلال بالأصل الثاني، الذي هو «شهادة أن محمدًا رسول الله» فهذا هو ما وقع فيه طوائف من المتصوفة بابتداعهم أمورًا ما أنزل الله بها من سلطان؛ فحالهم يدور بين البِدعة وإحداث شرع لم يَأذن به الله؛ حيث لا دليل عليه ولا مُستمسك، وإنما هم علىٰ باطل.



(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص١٢٣)، والمِلل والنِّحل للشهرستاني (١/ ١٠٠)، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص٤٧).

[تحقيق التوحيد]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «الأصل الأول: توحيد الإلهية، فإنه ﷻ أخبر عن المشركين -كما تقدم- بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله يدعونهم ويتخذونهم شفعاء من دون الله تعالىٰ، قال تعالىٰ: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨]، فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء الشفعاء مشركون، وقال تعالىٰ عن مؤمن يس: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّىٓ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّىٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمْ فَٱسْمَعُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [يس: ٢٢ إلىٰ٢٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾ [الأنعام: ٩٤]، فأخبر سبحانه عن شفعائهم أنهم زعموا أنهم فيهم شركاء، وقال تعالىٰ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤]، وقال تعالىٰ: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ﴾ [السجدة: ٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: ٥١].

وقد قال تعالىٰ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ﴾ [البقرة الآية ٢٥٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ

يَعۡمَلُونَ ۝٢٧ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ وَهُم مِّنۡ خَشۡيَتِهِۦ مُشۡفِقُونَ ۝٢٨﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٧-٢٨]، **وقال تعالىٰ:** ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ ۝٢٦﴾ [النجم: ٢٦]، **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ ۝٢٢ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٢-٢٣].

وقد قال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ۝٥٦ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا ۝٥٧﴾ [الإسراء: ٥٦-٥٧]، **قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون عزيرًا والمسيح والملائكة، فأنزل الله تعالىٰ هذه الآية بيَّن فيها أن الملائكة والأنبياء يتقربون إلىٰ الله ويرجون رحمته ويخافون عذابه».**

الشـــرح

إذا تأملنا قصص المرسلين التي وردت في القرآن الكريم، وما حدث لهم مع أممهم، نجد أنهم اتفقوا جميعًا علىٰ دعوة واحدة، هي الدعوة إلىٰ عبادة الله وحده لا شريك له، واجتناب الشرك، وإن اختلفت شرائعهم[(١)].

بل إن مسألة الدعوة إلىٰ التوحيد والتحذير من الشرك ووسائله هي القضية الأولىٰ التي جاء ذكرها في القرآن الكريم بين الرسل وأممهم قال الله -تعالىٰ- مخبراً عما أرسل به جميع الرسل ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥].

(١) انظر: تطهير الاعتقاد للصنعاني (ص٥).

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وقال تعالىٰ: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ۝٢﴾ [النحل: ٢].

فجميع الرسل كان أول وأهم ما دعوا إليه هو التوحيد، توحيد الله بالعبادة وتقواه وطاعته وطاعة رسله.

فالدعوة إلىٰ التوحيد والتحذير من الشرك وصحة العقيدة وسلامتها هي الأصل الأول في دعوة المرسلين، من لدن نوح إلىٰ محمد ﷺ، وهذه هي الغاية الأولىٰ التي بها تصلح كل شؤون الدنيا والدين، فإذا صحت العقيدة أذعن الناس لله وحده وأطاعوا رسله واستقاموا علىٰ شرعه علىٰ هدىٰ وبصيرة، ومن ثم يصلح كل شيء من أمورهم الدينية والدنيوية.

وهذا لا يعني أن الرسل لم يهتموا بإصلاح المفاسد الأخرىٰ، ولا أنهم لم يدعوا إلىٰ الفضائل الأخرىٰ، بل جاؤوا بشرائع ومناهج تسير عليها الأمم وتصلح شؤون حياتها الدنيا، وأمروا بالمعروف والإصلاح والعدل، ونهوا عن المنكر والفساد والظلم، وأمروا بكل خير وفضيلة، ونهوا عن كل شر ورذيلة تفصيلًا وإجمالًا.

لكن أعظم الفضائل توحيد الله -تعالىٰ- وتقواه، وأعظم المفاسد الشرك بالله، وهو الظلم العظيم؛ فكان ذلك أعظم وأول ما أرسل الله به الرسل.

وهكذا كل دعوة لا تقوم علىٰ هذا الأساس -في أي زمان وأي مكان-؛ فإنها دعوة قاصرة وناقصة، ويخشىٰ أن يكون نصيبها إما الفشل، وإما الانحراف عن الصراط المستقيم، أو هما معًا؛ لأن هذا أصل عظيم من أصول الدين متىٰ غفلت عنه

الأمم وقعت في كارثة الشرك والابتداع، نسأل الله السلامة والعافية من ذلك[١].

فأرسل الله الرسل ليدعو إلىٰ عبادة الله وحده لا شريك له وتوحيده، وكانوا يدعوهم أول ما يدعوهم إلىٰ توحيد الله فإذا تم ذلك ووحدوه دعوهم إلىٰ باقي العبادات، فعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلىٰ اليمن: «**إنك ستأتي قومًا أهل كتاب، فإذ جئتهم فادعهم إلىٰ أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد علىٰ فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»[٢].

وفي حديث الرسول ﷺ توجيه إلىٰ التدرج في دعوة الناس إلىٰ الإسلام، فيبدأ في الأهم فالمهم، ولما كان التوحيد هو أصل الاسلام ولا تصح بدونه زكاة ولا صلاة؛ كان هو أول ما يدعىٰ إليه غير المسلم، فإن أجاب دُعي إلىٰ باقي العبادات.

ويقول ابن أبي العز الحنفي: «اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ»[٣].

وقد تقدم بيان أن الشرك الذي وقع فيه من أشرك من مشركي العرب وما شابههم هو شرك التمثيل، وهو أن يَصرف فعلًا من أفعال الله تعالىٰ لغير الله، مع جعل هذا الفعل لله تعالىٰ، كالذي يعتقد أن الله يرزق وصاحب القبر يرزق، أو أن لله قدرة وأنَّ للكواكب قدرة؛ فهذا نسميه شِركًا في الربوبية.

---

(١) انظر: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة لناصر العقل (ص٢٢).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥٨)، ومسلم (١٩).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي: (٧٧).

فمثلًا الذين يعتقدون أن للنجوم وللكواكب تأثيرًا في مجريات الأحداث بالكون، فإن هؤلاء أشركوا شركَ تمثيلٍ في الربوبية؛ لأنهم جعلوا مع الله مُماثلًا في هذا الفعل؛ فاعتقدوا أن الله يؤثر في الكون وأن الكواكب تؤثر كذلك.

وكالذي يقع فيه بعضُ عُبَّادِ القبور الذين يعتقدون أن صاحب القبر يستطيع أن ينفع وأن يَضر بنفسه، وأنه يرزق بنفسه، وأنه يأتي بالولد بنفسه وهكذا، فهذا يسمىٰ شركَ التمثيل.

وبهذا المعتقد الفاسد صرفوا لهؤلاء المعبودات أصنافًا من العبادات.

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن تحقيق التوحيد: أن يُعلم أن الله تعالىٰ أثبت له حقًّا لا يشركه فيه مخلوق، كالعبادة والتوكل والخوف والخشية والتقوىٰ، قال تعالىٰ: ﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقۡعُدَ مَذۡمُومٗا مَّخۡذُولٗا ٢٢﴾ [الإسراء: ٢٢]، **وقال تعالىٰ:** ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٢-٣]، **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ١١﴾ [الزمر: ١١]، **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلۡ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَأۡمُرُوٓنِّيٓ أَعۡبُدُ أَيُّهَا ٱلۡجَٰهِلُونَ ٦٤ وَلَقَدۡ أُوحِيَ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٦٥ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ٦٦﴾ [الزمر: ٦٤-٦٦]، **وكل من أرسل من الرسل يقول لقومه:** ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥]. **وقد قال تعالىٰ في التوكل:** ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٣﴾ [المائدة: ٢٣]، ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ١٢﴾ [إبراهيم: ١٣]، **وقال تعالىٰ:** ﴿قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ٣٨﴾ [الزمر: ٣٨]**».**

الشـــرح

دين الحق دين الإسلام هو عبادة الله وحده لا شريك له وتصديق رسله، كما يدل عليه قولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله».

فهذان الأصلان:

١- توحيد الرب بالعبادة.

٢- الإيمان برسله.

لا بد منهما؛ ولهذا لا يدخل أحد في الإسلام حتىٰ يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

ذلك لأن دين الإسلام مبني علىٰ هذين الأصلين، ومن خرج عن واحد منهما فلا عمل له ولا دين.

فلا إله إلا الله معناها أن نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئًا.

فإن الإله: هو الذي تألهه القلوب عبادة واستعانة ومحبة وتعظيمًا وخوفًا ورجاءً وإجلالًا وإكرامًا.

وهو سبحانه له حق لا يشركه فيه غيره، فلا يعبد إلا الله ولا يدعىٰ إلا الله ولا يخاف إلا الله ولا يطاع إلا الله.

وأما شهادة أن محمدًا رسول الله فهي تعني ألا نعبد الله إلا بما شرعه علىٰ لسان رسول الله ﷺ؛ فهو المبلغ عن الله طاعته وأمره ونهيه وتحليله وتحريمه، فهو الواسطة بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده.

فتحقيق التوحيد إفراد الله بجميع أنواع العبادة؛ فالعبادة حق الله تعالىٰ علىٰ

العباد، ومَن صرف شيئًا من أنواع العبادات لغير الله تعالىٰ فقد أشرك بالله تعالىٰ.

- قال تعالىٰ: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾﴾ [الإسراء: ٢٢]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢-٣]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾﴾ [الزمر: ١١]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الزمر: ٦٤-٦٦].

فبيَّن الله تعالىٰ أنه أمر بالتوحيد وهو إفراده بالعبادة، ونهىٰ عن الشرك، وبَيَّن أن الشرك محبط لجميع الأعمال الصالحة.

من أنواع العبادات:

ذكر الله في القرآن عدة أنواع من العبادات، وبين أن العبادة لا يجوز صرف شيء منها لغير الله تعالىٰ، وأن صرف شيء منها لغيره يعد شركًا في عبادة الله تعالىٰ، ومن هذه العبادات ما يلي:

١- التوكل:

التوكل: «هو اعتماد القلب علىٰ الله تعالىٰ واستناده إليه وسكونه إليه»[١].

قال تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [المائدة: ٢٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وَقَالَ لِرَسُولِهِ ﷺ: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ ﴿٧٩﴾﴾ [النمل: ٧٩]، وَفِي الصَّحِيحَيْنِ -فِي حَدِيثِ السَّبْعِينَ أَلْفًا الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ-: «**هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ، وَلَا يَتَطَيَّرُونَ، وَلَا يَكْتَوُونَ،**

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ١٢١).

وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»[(١)].

٢- الخوف والخشية:

ومن أنواع العبادة التي أوجب الله تعالىٰ أن يفرد بها وحده، وأن لا تصرف لغيره سبحانه عبودية الخوفِ، والخوفُ: «هُوَ تَوَقُّعُ الْعُقُوبَةِ عَلَىٰ مَجَارِي الْأَنْفَاسِ»[(٢)]؛ قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١٧٥﴾ [آل عمران: ١٧٥].

و(الخشية) أخص من الخوف، فإن الخشية للعلماء بالله، قال الله تعالىٰ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] فهي خوف مقرون بمعرفة؛ قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًاۚ﴾ [المائدة: ٤٤].

فالعبادة والاستعانة، وما يدخل في ذلك من الدعاء والاستغاثة والخشية والرجاء والإنابة والتوكل والتوبة والاستغفار، كل هذا لله وحده لا شريك له. فالعبادة متعلقة بألوهيته، والاستعانة متعلقة بربوبيته، والله رب العالمين لا إله إلا هو، ولا رب لنا غيره، لا ملك ولا نبي ولا غيره، بل أكبر الكبائر الإشراك بالله، وأن تجعل له نِدًّا وهو خلقك، والشرك أن تجعل لغيره شركًا، أي نصيبًا في عبادتك، وتوكلك، واستعانتك، كما قال من قال: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

وأصناف العبادات -الصلاة بأجزائها مجتمعة، وكذلك أجزاؤها التي هي عبادة بنفسها من السجود والركوع والتسبيح والدعاء والقراءة والقيام- لا تصلح إلا لله وحده.

ولا يجوز أن يتنفل عن طريق العبادة إلا لله وحده، لا للشمس ولا للقمر

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب من اكتوىٰ أو كوىٰ غيره، وفضل مَن لم يكتو (٧/ ١٢٦ رقم ٥٧٠٥). وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل علىٰ دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب (١/ ١٩٩ رقم ٢٢٠).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٥٠٧).

ولا لملك ولا لنبي ولا لصالح ولا لقبر نبي ولا صالح، وهذا في جميع ملل الأنبياء، وقد ذكر في شريعتنا حتىٰ نهي أن يتنفل علىٰ وجه التحية والإكرام للمخلوقات، ولهذا نهىٰ النبي ﷺ معاذًا أن يسجد له وقال: «**لو كنت آمرًا أن يُسجد لأحد لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها**»(١).

وكذلك الزكاة، العامة من الصدقات كلها والخاصة، لا يتصدق إلا لله كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعۡمَةٖ تُجۡزَىٰٓ ١٩ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِ ٱلۡأَعۡلَىٰ ٢٠﴾ [الليل: ١٩-٢٠].

فلا يجوز فعل ذلك عن طريق الدين، لا لملك ولا للشمس ولا للقمر ولا لنبي ولا لصالح، كما يفعل بعض السُّؤَّال والمعظمين كرامة لفلان وفلان، يقسمون بأشياء إما من الأنبياء وإما من الصحابة وإما من الصالحين.

وكذلك الحج، لا يحج إلا إلىٰ بيت الله، فلا يطاف إلا به، ولا يحلق الرأس إلا به، ولا يوقف إلا بفنائه، ولا يفعل ذلك بنبي ولا صالح ولا بقبر نبي ولا صالح، ولا بوثن.

وكذلك الصيام، لا يصام إلا عبادة لله، فلا يصام لأجل الكواكب والشمس والقمر، ولا لقبور الأنبياء والصالحين ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤/ ٣٨١) من حديث عبد الله بن أبي أوفىٰ (٥/ ٢٢٧-٢٢٨) من حديث معاذ (٦/ ٧٦) من حديث عائشة. وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب النكاح، باب حق الزوج علىٰ المرأة (٢/ ٦٠٤-٦٠٥) (ح ٢١٤٠) من حديث قيس بن سعد، وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق الزوج علىٰ المرأة (٤٦٥١٣) (ح ١١٥٩) من حديث أبي هريرة، وقال: وفي الباب عن معاذ بن جبل، وسراقة بن مالك، وعائشة، وابن عباس، وعبد الله بن أبي أوفىٰ، وطَلْقِ بنِ عَلِيٍّ، وأم سلمة، وأنس، وابن عمر. انتهي كلامه. وأخرجه ابن ماجة في السنن كتاب النكاح، باب حق الزوج علىٰ المرأة (١/ ٣٤١-٣٤٢) (ح ١٨٥٧) من حديث عائشة، و(١٨٥٨) من حديث عبد الله بن أبي أوفىٰ. وأخرجه ابن حبان في صحيحه. انظر موارد الظمآن (ح ١٢٩٠) من حديث عبد الله بن أبي أوفىٰ.

وهذا كله تفصيل الشهادتين: اللتين هما أصل الدين «شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمدًا عبده ورسوله».

والإله: من يستحق أن يألهه العباد ويدخلوا فيه حبه وخوفه.

فما كان من توابع الألوهية فهو حق محض لله.

وما كان من أمور الرسالة فهو حق الرسول[(١)].

ونصوص القرآن والسنة مليئة بتقرير هذا الأمر: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢].

فالعبادة والاستعانة لله وحده لا شريك له، كما قال: ﴿۞ وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦].

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥].

﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥].

وقد جمع منهما في مواضع كقوله ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ٥٨].

والدعاء لله وحده، سواء كان دعاء عبادة أو دعاء المسألة والاستعانة، كما قال تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ۝١٨ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۝١٩ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُوا۟ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٠﴾ [الجن: ١٨- ٢٠].

وتوحيد الله وإخلاص الدين له في عبادته واستعانته في القرآن كثير جدًّا، بل هو قلب الإيمان، وأول الإسلام وآخره.

كما قال النبي ﷺ: «**أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن**

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٦٦، ٧٦) بتصرف يسير.

محمدًا رسول الله»[(١)].

وقال ﷺ «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[(٢)].

المتن

قال المصنف رحمه الله: «وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ۝٥٩﴾ [التوبة: ٥٩]، فقال في الإيتاء: ﴿مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٥٩]، وقال في التوكل: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٥٩] لم يقل: ورسوله؛ لأن الإيتاء هو الإعطاء الشرعي، وذلك يتضمن الإباحة والإحلال الذي بلغه الرسول، فإن الحلال ما حلله، والحرام ما حرَّمه، والدين ما شرعه، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]. وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كافٍ عبده، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ۝١٧٣﴾ [آل عمران: ١٧٣] فهو وحده حسبهم كلهم.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٦٤﴾ [الأنفال: ٦٤]، أي حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين هو الله، فهو كافيكم كلكم. وليس المراد أن الله والمؤمنين حسبك، كما يظنه بعض الغالطين، إذ هو وحده كافٍ نبيه وهو حسبه، ليس معه من يكون هو وإياه حسبًا للرسول. وهذا في اللغة كقول الشاعر:

---

(١) تقدم تخريجه (ص٤٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٥/ ٢٣٣).

وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب الجنائز، باب في التلقين (٣/ ٤٨٦) (ح ٣١١٦)، وأخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٣٥١)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد. ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. وحسنه الحافظ في تخريج الأذكار- كما في الفتوحات الربانية (٤/ ١٠٩-١١٠) وذكر له شواهد.

فحسبك والضحاكَ سيف مهند.

وتقول العرب: حسبك وزيدًا درهم، أي يكفيك وزيدًا جميعًا درهم. وقال في الخوف والخشية والتقوىٰ: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور: ٥٢]، فأثبت الطاعة لله وللرسول، وأثبت الخشية والتقوىٰ لله وحده، كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾﴾ [هود: ٢٥-٢٦]، فجعل العبادة والتقوىٰ لله وحده، وجعل الطاعة للرسول، فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله.

وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًاۚ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [آل عمران: ١٧٥]، وقال الخليل عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًاۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١]، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٢].

وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: لما نزلت هذه الآية شق ذلك علىٰ أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي ﷺ: «إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلىٰ قول العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾» [لقمان: ١٣]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١].

ومن هذا الباب أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته: «مَن يطع الله ورسوله فقد رشد، ومَن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه، ولن يضر الله شيئًا»، وقال: «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد». ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف «الواو»، وفي المشيئة أمر أن يجعل ذلك بحرف «ثم»؛ وذلك

لأن طاعة الرسول طاعة لله، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة للرسول. بخلاف المشيئة، فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إلا أن يشاء الله».

الشــرح

قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ [التوبة: ١٢٩].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنفال: ٦٢]، إلىٰ قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤].

والمعنىٰ: أي حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين. كما قاله جمهور أهل العلم. ومن قال: إن الله ومن اتبعك حسبك؛ فقد غلط، ولم يجعل الله وحده حسبه بل جعله وبعض المخلوقين حسبه، وهذا مخالف لسائر آيات القرآن.

وقال تعالىٰ: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦]؛ فهو وحده كاف عبده.

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣].

فلهذا قال تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾، ولم يقل: (ورسوله)، ثم قال: ﴿إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴿٥٩﴾﴾، ولم يقل: (ورسوله)، بل جعل الرغبة إلىٰ الله وحده كما قال ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ﴿٨﴾﴾ [الشرح: ٧- ٨].

فالرغبة تتضمن التوكل وقد أمر أن لا نتوكل إلا عليه كقوله ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ﴾ [المائدة: ٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾﴾

[النحل: ٩٩].

فالتوكل علىٰ الله وحده، والرغبة إليه وحده، والرهبة منه وحده.

ليس لمخلوق، لا الملائكة ولا للأنبياء في هذا حق كما ليس لهم حق في العبادة، ولا يجوز أن نعبد إلا الله وحده، ولا نخشىٰ ولا نتقي إلا الله وحده، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنفال: ٢].

فإذا قال القائل: لا يجوز التوكل إلا علىٰ الله وحده، ولا العبادة إلا لله وحده ولا يتقىٰ ولا يخشىٰ إلا الله وحده لا الملائكة ولا الأنبياء ولا غيرهم؛ كان هذا تحقيقًا للتوحيد.

ولم يكن هذا سبًّا لهم ولا تنقصًا بهم ولا عيبًا لهم، وإن كان فيه بيان نقص درجتهم عن درجة الربوبية؛ فنقص المخلوق عن الخالق من لوازم كل مخلوق، ويمتنع أن يكون المخلوق مثل الخالق.

والملائكة والأنبياء كلهم عباد الله يعبدونه، كما قال تعالىٰ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢].

وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩].

فإذا نفي عن مخلوق ملك أو نبي أو غيرهما ما كان من خصائص الربوبية وبين أنه عبد الله كان هذا حقًّا واجب القبول، وكان إثباته إطراء للمخلوق، فإن دفعه عن ذلك كان عاصيًا بل مشركًا.

ولهذا قال النبي ﷺ: «**لا تطروني كما أطرت النصارىٰ عيسىٰ ابن مريم فإنما أنا عبد الله؛ فقولوا عبد الله ورسوله**»[(١)].

فالله تعالىٰ قد وصفه بالعبودية حين أرسله، وحين تحدىٰ، وحين أسرىٰ به فقال تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ﴾ [الجن: ١٩].

وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣].

وقال تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١].

وأهل الباطل يقولون لمن وصفهم بالعبودية إنه عابهم وسبهم ونحو ذلك.

ولهذا لما سأل النجاشيُّ جعفرَ بن أبي طالب رضي الله عنه: ما تقول في المسيح عيسىٰ؟ فقال: «هو عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلىٰ مريم وروح منه»، فرفع النجاشي عودًا، وقال: ما زاد المسيح علىٰ ما قلت هذا العود، فنخرت بطارقته[(٢)]، فقال: وإن نخرتم»[(٣)].

فهم يجعلون قول الحق في المخلوق سبًّا له، وهم يسبون الله ويصفونه بالنقائص والعيوب، كما في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**يقول الله: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، أما تكذيبه إياي أن يقول: إني لن أعيده كما بدأته، وأما شتمه إياي أن يقول: اتخذ الله ولدًا، وأنا الصمد الذي لم ألد ولم**

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٤٤٥) عن عمر رضي الله عنه.

(٢) أي تكلمت، وكأنه كلام مع غضب ونفور. النهاية (٥/ ٣٢).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١/ ٢٠١-٢٠٣) (٥/ ٢٩٠-٢٩٢).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ٢٤-٢٧): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٢٩٣-٢٩٥).

وهو في سيرة ابن هشام (١/ ٢٨٩-٢٩١).

أولد ولم يكن له كفوًا أحد»[(١)].

فقد أخبر سبحانه أن هؤلاء يسبونه، وقد كان معاذ بن جبل يقول عن النصارىٰ: «لا ترحموهم؛ فقد سبوا الله سبة ما سبه إياها أحد من البشر»، وهذا نظير ما ذكره الله تعالىٰ عن المشركين بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَٰذَا ٱلَّذِي يَذۡكُرُ ءَالِهَتَكُمۡ وَهُم بِذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ٣٦﴾ [الأنبياء: ٣٦].

فكانوا ينكرون علىٰ محمد ﷺ أن يذكر آلهتهم بما تستحقه وهم يكفرون بذكر الرحمن ولا ينكرون ذلك، كما قال تعالىٰ ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

المتن

قال المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأصل الثاني: حق الرسول ﷺ، فعلينا أن نؤمن به، ونطيعه، ونتبعه، ونرضيه، ونحبه، ونسلم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالىٰ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ ٦٢﴾ [التوبة: ٦٢]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٞ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ﴾ [التوبة: ٢٤]، وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ٦٥﴾ [النساء: ٦٥]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ﴾ [آل عمران: ٣١]، وأمثال ذلك».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ....﴾ الآية (٦/ ٢٨٧) (ح ٣١٩٣)، وكذلك في كتاب التفسير، تفسير سورة الإخلاص. انظر فتح الباري (٨/ ٧٣٩) (ح ٤٩٧٤، ٤٩٧٥).

الشـــرح

علىٰ المسلم أن يفرق بين ما هو حق لله وحده وبين ما هو حق لرسله.

فالله أمرنا أن نؤمن بالأنبياء وما جاؤوا به، وفرض علينا طاعةَ الرسول الذي بعث إلينا ومحبتَه وتعزيرَه وتوقيرَه والتسليمَ لحكمه.

وأمرنا أيضًا أن لا نعبد إلا الله وحده لا نشرك به شيئًا ولا نتخذ الملائكة والنبيين أربابًا.

وفرق بين حقه الذي يختص به الذي لا يشركه فيه لا ملك ولا نبي، وبين الحق الذي أوجبه علينا لملائكته وأنبيائه عمومًا، ولمحمد ﷺ خاتم الرسل، ولخير مُرْسَل وهو الذي جاءه بالوحي خصوصًا، فإن الله يصطفي من الملائكة رسلًا ومن الناس، فاصطفىٰ من الملائكة جبريل لرسالته، واصطفىٰ من البشر محمدًا ﷺ، وأخبر أن هذا القرآن الذي نزل به هذا الرسول إلىٰ هذا الرسول مبلغًا له عن الله قال تعالىٰ: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ -١٩٥].

فالله أوجب علينا الإيمان بمحمد ﷺ خصوصًا وبالملك الذي جاءه بالقرآن، وأمرنا بالإيمان بالأنبياء كلهم وبجميع ما أوتوا، كما قال تعالىٰ: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البقرة: ١٣٦].

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وقال تعالىٰ ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ

وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ [النساء: ١٣٦].

فالأنبياء وسائط بين الله عَزَّوَجَلَّ وبين عباده في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده، وما أخبر به عن نفسه وملائكته وغير ذلك مما كان وسيكون. وسائر الأنبياء علينا أن نؤمن بهم مجملًا، وذلك بأن كل ما أخبروا به عن الله فهو حق وأن طاعتهم فرض علىٰ من أرسلوا إليهم.

أما محمد صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فهو الذي أرسل إلينا وإلىٰ جميع الخلق، وقد ختم الله به الأنبياء وآتاه من الفضائل ما فضله به علىٰ غيره وجعله سيد ولد آدم، وخصائصه وفضائله كثيرة وعظيمة لا يسعها هذا الموضع.

وقد أوجب الله علينا أن نطيعه في كل ما أوجبه وأمر به وأن نصدقه في كل ما أخبر به، كما سبق ذكر ذلك في الباب الأول من هذه الرسالة.

وهو سبحانه مع هذا كله نهانا عن الشرك بهم والغلو فيهم، وميز بين حقه تعالىٰ وحقهم.

فقال تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًاۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [آل عمران: ٧٩-٨٠]. فهذا بيان أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفر مع وجوب الإيمان بهم ما لم يحصل بعبادة الأوثان، فإن الأوثان تستحق الإهانة وأن تكسر، كما كسر إبراهيم

الأصنام، وكما حرق موسىٰ العجل ونسفه، وكما كان نبينا ﷺ يكسر الأصنام ويهدم صوتها، وقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨]. فإهانتها من تمام التوحيد والإيمان.

والملائكة والأنبياء بل الصالحون يستحقون المحبة والموالاة والتكريم والثناء، مع أنه يحرم الغلو فيهم والشرك بهم، فلهذا صار بعض الناس يزيد في التعظيم علىٰ ما يستحقونه فيصير شركًا، وبعضهم يقصر عما يجب لهم من الحق فيصير فيه نوع من الكفر.

والصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهو القيام بما أمر الله به ورسله في هذا وهذا.

فالرسل كلهم نوح وهود وصالح وشعيب وغيرهم يبينون أن العبادة والتقوىٰ حق لله وحده، وحق الرسل طاعتهم.

قال نوح عليه السلام: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢﴾ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾﴾ [نوح: ٢- ٣].

وكذلك قال هود وصالح وشعيب وغيرهم: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥- ٧٣- ٨٥].

وقال تعالىٰ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٠٦﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٠٧﴾ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [الشعراء: ١٠٥ - ١٠٨].

وكذلك قال سائر الرسل هود وصالح وشعيب كل يقول: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [الشعراء: ١٢٦- ١٣١- ١٤٤- ١٦٣- ١٧٩].

وكذلك في رسالة محمد ﷺ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النور: ٥٢].

فجعل الطاعة لله والرسول، وجعل الخشية والتقوىٰ لله وحده.

وقال تعالىٰ: ﴿لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٩﴾ [الفتح: ٩].

فالإيمان بالله والرسول، والتعزير والتوقير للرسول، وتعزيره: نصره ومنعه.

والتسبيح بكرة وأصيلًا لله وحده، فإن ذلك من العبادة لله وحده، والعبادة هي لله وحده.

وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ۝٥١ وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا ۚ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ ۝٥٢﴾ [النحل: ٥١، ٥٢]. فأنكر سبحانه أن يتقىٰ غيره كما أمر أن لا يرهب إلا إياه.

وقال تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠].

وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ ۖ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ۝١٨﴾ [التوبة: ١٨]. فقد أمر الله تعالىٰ في غير موضع بأن يخشىٰ ويخاف ولا يخشىٰ ويخاف غيره. وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ۝٥٩﴾ [التوبة: ٥٩].

ففي الإيتاء قال: ﴿مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ كما قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]؛ لأن الحلال ما حلله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله.

فما أعطاه الرسول للناس فهو حقهم بالقول والعمل؛ كالفرائض التي قسمها الله وأعطىٰ كل ذي حق حقه، وكذلك من الفيء والصدقات ما أعطىٰ فهو حقه، وما

أباحه له فهو مباح، وما نهاه عنه فهو حرام عليه؛ فلهذا قال تعالىٰ ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٥٩]؛ ولم يقل هنا ورسوله؛ لأن الله تعالىٰ وحده حسب عبده أي كافيه، لا يحتاج الرب في كفايته إلىٰ أحد لا رسول ولا نبي، ولهذا لا تجيء هذه الكلمة إلا لله وحده كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: ١٧٣].

وقال تعالىٰ: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ [التوبة: ١٢٩].

وليس للرسول واسطة في إجابة الدعاء، وكشف البلاء، والهداية، والإغناء ونحو ذلك.

فالله تعالىٰ هو المتفرد بذلك، فهو سبحانه الذي يسمع ويرىٰ ويعلم السر والنجوىٰ، وهو القادر علىٰ إنزال النعم وإزالة الضر من غير احتياج منه إلىٰ أن يُعرفه أحد أحوال عباده أو يعينه علىٰ قضاء حوائجهم.

والأسباب التي بها يحصل ذلك هو خلقها ويسرها، فهو مسبب الأسباب التي يحصل بها ذلك؛ ولهذا فرض سبحانه علىٰ المصلىٰ أن يقول في صلاته: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: ٥].

فالله سبحانه أجل وأعظم وأغنىٰ وأعلىٰ من أن يفتقر إلىٰ شيء، بل هو الأحد الصمد وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو مستغن عن كل ما سواه. وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «قام فينا النبي ﷺ فذكر الغلول وعظم أمره قال: «**لا ألفين أحدكم يوم القيامة علىٰ رقبته فرس له حمحمة، يقول: يا رسول الله، أغثني. فأقول: لا أملك لك شيئًا قد أبلغتك، وعلىٰ رقبته بعير له رغاء، يقول يارسول الله أغثني. فأقول: لا أملك لك**

شيئًا، قد أبلغتك» الحديث[(١)].

فهؤلاء الذين بلغهم أخبر أنهم إذا استغاثوا به يوم القيامة وسألوه الشفاعة يقول لهم لا أملك لكم من الله شيئًا قد أبلغتكم[(٢)].



---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب الغلول.
انظر: فتح الباري (٦/ ١٨٥) (ح ٣٠٧٣).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب غلظ تحريم الغلول (٦/ ١٠).

(٢) انظر: الرد علىٰ البكري (ص٥٢- ٥٤) بتصرف.

[القدر]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأهل الضلال الخائضون في القدر انقسموا إلىٰ ثلاث فرق: مجوسية، ومشركية، وإبليسية.

فالمجوسية الذين كذَّبوا بقدر الله، وإن آمنوا بأمره ونهيه، فغلاتهم أنكروا العلم والكتاب، ومقتصدتهم أنكروا عموم مشيئة الله وخلقه وقدرته، وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم».

الشــرح

قال ابن تيمية: «القدرية المجوسية: الذين يجعلون لله شركاء في خلقه كما جعل الأولون لله شركاء في عبادته. فيقولون: خالق الخير، غير خالق الشر، ويقول من كان منهم في ملتنا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالىٰ، وربما قالوا: ولا يعلمها أيضًا، ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقع بغير قدرته ولا صنعه؛ فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة؛ ولهذا قال ابن عباس: القدر نظام التوحيد فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبُه توحيدَه. ويزعمون أن هذا هو العدل، ويضمون إلىٰ ذلك سلب الصفات، ويسمونه التوحيد كما يسمي الأولون التلحيد التوحيد فيلحد كل منهما في أسماء الله وصفاته، وهذا يقع كثيرًا، إما اعتقادًا وإما حالًا في كثير من المتفقهة والمتكلمة. كما وقع اعتقاد ذلك في المعتزلة والشيعة المتأخرين، وابتلي ببعض ذلك طوائف من المتقدمين من

البصريين والشاميين، وقد يبتلىٰ به حالًا لا اعتقادًا بعض من يغلب عليه تعظيم الأمر والنهي من غير ملاحظة للقضاء والقدر. ولِما بين الطائفتين من التنافي تجد المعتزلة أبعد الناس عن الصوفية، ويميلون إلىٰ اليهود وينفرون عن النصارىٰ، ويجعلون إثبات الصفات هو قول النصارىٰ بالأقانيم؛ ولهذا تجدهم يذمون النصارىٰ أكثر كما يفعل الجاحظ وغيره، كما أن الأولين يميلون إلىٰ النصارىٰ أكثر. ولهذا كان هؤلاء في الحروف والكلام المبتدع كما كان الأولون في الأصوات والعمل المبتدع، كما اقتسم ذلك اليهود والنصارىٰ، واليهود غالبهم قدرية بهذا الاعتبار؛ فإنهم أصحاب شريعة، وهم معرضون عن الحقيقة القدرية. ولهذا تجد أرباب الحروف والكلام المبتدع كالمعتزلة يوجبون طريقتهم ويحرمون ما سواها، ويعتقدون أن العقوبة الشديدة لاحقة من خالفها، حتىٰ إنهم يقولون بتخليد فساق أهل الملل، ويكفرون من خرج عنهم من فرق الأمة، وهذا التشديد والآصار والأغلال شبه دين اليهود.

وتجد أرباب الصوت والعمل المبتدع لا يوجبون ولا يحرمون، وإنما يستحبون ويكرهون فيعظمون طريقهم ويفضلونه ويرغبون فيه حتىٰ يرفعوه فوق قدره بدرجات.

فطريقهم رغبة بلا رهبة إلا قليلًا كما أن الأول رهبة في الغالب برغبة يسير، ة وهذا يشبه ما عليه النصارىٰ من الغلو في العبادات التي يفعلونها مع انحلالهم من الإيجاب والاستحباب، لكنهم يتعبدون بعبادات كثيرة ويبقون أزمانًا كثيرة علىٰ سبيل الاستحباب. والفلاسفة يغلب عليهم هذا الطريق كما أن المتكلمين يغلب عليهم الطريق الأول»[(١)].

فنفاة القدر أرادوا منازعة الله في الربو؛ بية فضاهوا بذلك المجوسية الأولىٰ وهم

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٢٥٨-٢٥٩).

الزنادقة[(١)].

وأول من عرف بنفي القدر رجلٌ مجوسي يقال له: (سيسويه) من الأساورة، وإن كان قد اشتهر أن أول من قال به معبد الجهني[(٢)].

وشرك القدرية القائلين بأنَّ الحيوان هو الذي يَخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته وإرادته، ولهذا كانوا من أشباه المجوس القائلين بإسناد حوادث الخير إلىٰ النور، وحوادث الشَّرِّ إلىٰ الظلمة، فالنور عندهم خَلَقَ الخَيْرَ، والظلمة خلقتِ الشَّرَّ، فصاروا بذلك ثَنَوِيَّةً، وهؤلاء القدرية جعلوا خالقًا مع الله، فزعموا أن العبادَ يَخْلُقُونَ أَفْعَالهم بدون إرادةِ الله ومشيئته.

وأصل بدعة القدرية كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله والإيمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أن ذلك ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أنه إذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه، وظنوا أيضًا أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يفسد.

فالقدرية يقولون: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس له قدرة ولا تصرُّف في فعل العبد وإنما العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وليس لله تعالىٰ قدرة أو تصرُّف في فعل العبد.

القدرية الذين ينكرون قدرة الله عَزَّ وَجَلَّ في فعل العبد، تراهم يَحتجون بنصوص الأوامر، ويقولون: كيف يأمر الله عَزَّ وَجَلَّ بأمر، ويكون مع ذلك هو الذي يَخلق هذا الأمر أو يُقَدِّره علىٰ عبده؟! فلا بد أن العبد هو الذي يَخلق فعله.

وهكذا نجد أن بعضًا من أهل الباطل يأتون إلىٰ النصوص فيَبترونها من سياقها،

---

(١) ذم الكلام (ص٣٠٥).

(٢) تهذيب التهذيب (١٠/ ٢٢٥).

ويحتجُّون بشيء من الآيات ويتركون البعض الآخر، بينما لو جاء هؤلاء إلىٰ بعض النصوص ونظروا فيها نظرةً شاملةً؛ لوجدوا أنها وازنت بين الأمرين، كما قال تعالىٰ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير الآيات: ٢٩: ٢٨]، فإذًا الله عَزَّوَجَلَّ لا شك أنه كلَّف العباد وأمرهم، ومعلوم أن هذا الأمر فيه قدرة واختيار للعبد.

وكذلك هذه القدرة لا تَخرج عن قدرة الله عَزَّوَجَلَّ وإرادته، ويُفهم من هذا أن الإرادة نوعان: إرادة كونية قَدَرِيَّة، وإرادة دينية شرعية؛ فالإرادة الكونية القدرية هي التي ذكرها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في مثل قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وأمثاله، فهذا في الإرادة الكونية القدرية، بمعنىٰ: أنه لا يكون في مُلك الله عَزَّوَجَلَّ ما لا يَشاء وما لا يريد.

ومن مشيئته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: أن جعل للعبد قدرة واختيارًا.

فإذًا هناك ما يتعلق بخلق الله عَزَّوَجَلَّ وقَدَره الكوني، وهناك ما يتعلق بأمر الله عَزَّوَجَلَّ ومشيئته وإرادته الدينية الشرعية، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أمر بتلك الأوامر الشرعية، ولذلك يقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فهذه إرادة لكنَّها إرادة شرعية؛ لأن أوامر الشرع مَبنية علىٰ التيسير.

وكمقارنة بين ما عليه هؤلاء القدرية الذين هم المعتزلة -فقد تلقَّف المعتزلة مقالة القدرية حتىٰ بعد ذلك أصبح إذا قيل: القدرية، فإن الذي يعنىٰ بذلك هم المعتزلة في ذلك الحين-، وبين ما عليه هؤلاء الصوفية الجبرية الذين تقدم ذكرهم في الصنف الأول، فإن المقارنة تكون في ناحيتين:

١. من ناحية الحقيقة الكونية القدرية.

٢. ومن ناحية الحقيقة الدينية الشرعية.

مع الأخذ في الاعتبار أنَّ المعتزلة عَظَّموا الأمر والنهي، لكن المتصوفة لم يُعَظِّموه.

ففي الجانب الكوني القَدَري:

فالقدرية الذين هم المعتزلة: لم يعظموا الجانب الكوني القدري؛ لأنهم أنكروا قدرة الله في فعل العبد.

وهؤلاء الصوفية الجبرية: وافقوا المعتزلة في هذا الجانب، وبالتالي ضاق نطاقهم عن كون العبد يُؤمر بما يُقَدَّر عليه خلافه، فهم لم يَفهموا هذه المسألة، وهي: كيف أن العبد يؤمر ثم لا يفعل؛ فكيف يُقَدَّر عليه خلاف هذا الأمر؟

فلم يُفَرِّقوا بين ما أراده الله كونًا وما أراده دينًا وشرعًا؛ فقد يأمر الله عَزَّوَجَلَّ بأمر دينًا وشرعًا، ولكن يُقَدِّر علىٰ العبد خلافه، فالله أمر العبد أن يصلي، ولكن العبد قد يَعصي ويترك الصلاة، فهؤلاء ضاقت عقولهم عن التفريق بين ما أراده كونًا وما أحبَّه شرعًا، فليس كلُّ ما أراده أحبَّه؛ فيجب التفريق بين البابين.

فهؤلاء لم يستوعبوا هذه المسألة، كما ضاق في المقابل علىٰ المعتزلة ونحوهم من القدرية فَهم ذلك؛ فلم يستوعبوا هذا الأمر في الفرق بين ما أحبَّه وبَيْن ما أراده.

وأمَّا في الجانب الديني الشرعي:

فالمعتزلة: أثبتت الأمر والنهي الشَّرعيين؛ فَعُرف عنهم إثبات الأمر والنهي الشرعيين؛ فعَظَّموا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهم في باب الإيمان ليسوا بمرجئة؛ فظهر منهم تعظيم الأمر والنهي، وإن كانوا قد أخطأوا من وجه آخر، ففي القضاء والقدر هم قَدَرية؛ إذ أنكروا قدرة الله في فعل العبد، لكنهم عظموا الأمر والنهي الشرعيين، فقالوا: الإيمان: قول واعتقاد وعمل.

وهؤلاء المتصوفة: أثبتوا القضاء والقدر، ولكن نفوا الأمر والنهي في حقِّ مَن

شَهِد القَدَر.

فعندهم إذا وصل الواحد منهم إلىٰ مرحلة الشهود، فعند ذلك لا أمر ولا نهي عليه.

ولمَّا لم يُمكنهم نفي ذلك مطلقًا، أبقوه للعوام كأمر ونهي، وأسقطوه عن الخواص.

فإذن: قول هؤلاء شر من قول المعتزلة؛ لأن إسقاط الأوامر والنواهي إسقاط للدِّين، وإذا أسقطت شعائر الدين الظاهرة.. ماذا يبقىٰ من حال الأمة؟!

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والفرقة الثانية: المشركية، الذين أقروا بالقضاء والقدر، وأنكروا الأمر والنهي، قال الله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فمن احتج علىٰ تعطيل الأمر والنهي بالقدر فهو من هؤلاء، وهذا قد كثر فيمن يدَّعي الحقيقة من المتصوفة».

الشرح

قال ابن تيمية: «أما القدرية المشركية: فهم الذين اعترفوا بالقضاء والقدر وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي، وقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨] إِلَىٰ آخِرِ الْكَلَامِ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ. ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥] فِي سُورَةِ النَّحْلِ، وَفِي سُورَةِ الزُّخْرُفِ: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ﴾ [الزخرف: ٢٠].

فهؤلاء يؤول أمرهم إلىٰ تعطيل الشرائع والأمر والنهي مع الاعتراف بالربوبية العامة لكل مخلوق وأنه ما من دابة إلا ربي آخذ بناصيتها، وهو الذي يبتلي به كثيرًا -

إما اعتقادًا وإما حالًا- طوائف من الصوفية والفقراء حتىٰ يخرج من يخرج منهم إلىٰ الإباحة للمحرمات وإسقاط الواجبات ورفع العقوبات، وإن كان ذلك لا يستتب لهم وإنما يفعلونه عند موافقة أهوائهم كفعل المشركين من العرب، ثم إذا خولف هوىٰ أحد منهم قام في دفع ذلك متعديًا للحدود غير واقف عند حدٍّ، كما كان يفعل المشركون أيضًا.

إذ هذه الطريقة تتناقض عند تعارض إرادات البشر؛ فهذا يريد أمرًا والآخر يريد ضده، وكل من الإرادتين مقدرة فلا بد من ترجيح إحداهما أو غيرهما أو كل منهما من وجه وإلا لزم الفساد، وقد يغلو أصحاب هذا الطريق حتىٰ يجعلوا عين الموجودات هي الله، كما قد ذكر في غير هذا الموضع، ويتمسكون بموافقة الإرادة القدرية في السيئات الواقعة منهم ومن غيرهم، كقول الحريري: أنا كافر بربٍّ يُعصىٰ، وقول بعض أصحابه لما دعاه مكاس، فقيل له: هو مكاس، فقال: إن كان قد عصىٰ الأمر فقد أطاع الإرادة، وقول ابن اسرائيل:

أصبحت منفعلًا لما تختاره منـي ففعلي كله طاعات

وقد يسمون هذا حقيقة باعتبار أنه حقيقة الربوبية، والحقيقة الموجودة الكائنة أو الحقيقة الخبرية، ولما كان في هؤلاء شوب من النصارىٰ، والنصارىٰ فيهم شوب من الشرك؛ تابعوا المشركين فيما كانوا عليه من التمسك بالقدر المخالف للشرع. هذا مع أنهم يعبدون غير الله الذي قدر الكائنات كما أن هؤلاء فيهم شوب من ذلك.

وإذا اتسع زنادقتهم الذين هم رؤساؤهم قالوا: ما نعبد إلا الله إذ لا موجود غيره. وقال رئيس لهم: إنما كفر النصارىٰ؛ لأنهم خصصوا، فيشرعون عبادة كل موجود بهذا الاعتبار ويقررون ما كان عليه المشركون من عبادة الأوثان والأحجار، لكنهم يستقصرونهم حيث خصصوا العبادة ببعض المظاهر والأعيان، ومعلوم أن هذا

حاصل في جميع المشركين؛ فإنهم متفننون في الآلهة التي يعبدونها وإن اشتركوا في الشرك؛ هذا يعبد الشمس، وهذا يعبد القمر، وهذا يعبد اللات، وهذا يعبد العزىٰ وهذا يعبد مناة الثالثة الأخرىٰ، فكل منهم يتخذ إلهه هواه ويعبد ما يستحسن، وكذلك في عبادة قبور البشر كل يعلق علىٰ تمثال مَن أحسن به الظن»(١).

وقد فصَّل شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» باستفاضة أوجه الشبه بين المشركين والفِرق الضالة المنحرفة عن منهج الكتاب والسنة، وهنا يُشَبِّه أعمال المتصوفة المبتدعة بأعمال المشركين.

فهذه الطائفة تشبَّهت بالمشركين في خصلتين:

الخصلة الأولىٰ: الابتداع.

والخصلة الثانية: الاحتجاج بالقدر.

فأمَّا الخصلة الأولىٰ: الابتداع؛ ومعناه: الإحداث، فكان المشركون إذا فعلوا فاحشة ﴿قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]؛ فنسبوها إلىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فردَّ الله عَزَّ وَجَلَّ عليهم؛ فقال لرسوله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٢٨﴾ [الأعراف: ٢٨]، ولهذا فمن وقع في البدع فقد شابه المشركين؛ لأنهم أول من ابتدعوا.

وهذا الخطاب يَصلح أن يُوَجَّه للمتصوفة، فإذا فعل المتصوف فاحشة وشرب خمرًا وادعىٰ أنه من أهل الحقيقة؛ قيل له: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٢٨﴾ [الأعراف: ٢٨]؛ فهذا الجواب الذي بَكَّت اللهُ به أهلَ الشِّرك يَصلح أن يكون جوابًا لأهل التصوف، فهذا الربط العجيب يبين لك أنَّ أصل ما عند هؤلاء هو

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٢٥٦-٢٥٧).

أصل ما عند هؤلاء؛ لأنها بضاعة شيطانية، والشيطان يأمر بالفحشاء، والله سبحانه لا يأمر بالفحشاء، والشيطان تَقَوَّل علىٰ الله، ولذلك حَرَّم الله ﷻ التَّقَوُّل عليه.

وكذلك ابتدعوا في الشرع تحليل الحرام وتحريم الحلال، وعبادة الله بما لم يشرع، كما ذكر الله عنهم؛ فقد كانوا يجعلون قسمًا مِن زروعهم وحُرُوثهم لله، وقسمًا لأصنامهم لا يأكلونه ويقولون: هذا لله، يتعبدون لله؛ فابتدعوا ما لم يُشرع لهم؛ قال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلۡحَرۡثِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ نَصِيبٗا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعۡمِهِمۡ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَاۖ﴾ [الأنعام: ١٣٩]؛ فيجعلون من الزروع والمواشي قسمين: قسمًا لله، وقسمًا للأصنام، كل هذا تحكُّم من عندهم، والأنعام التي يملكونها جعلوا منها البَحيرة والوَصِيلة والحامي، أشياء لم يشرعها الله ﷻ لهم.

وهذا منهم زعم! ولو ترك لكل واحد أن يزعم ما يشاء لصار الدين ألعوبة في أيدي الناس.

فالله خلق بهيمة الأنعام لمصالحنا ومنافعنا؛ نأكل منها ونشرب من لبنها ونركبها ونستعملها في حاجاتنا ونحمل عليها، ولم يأمرنا أن نسيب منها شيئًا للأصنام أو لله، ونقول: هذه لا تركب، وهذه لا تحلب وهذه لا تؤكل، كل هذ تخبُّط في الحلال والحرام لم يَشرعه الله(١).

والخصلة الثانية: الاحتجاج بالقدر.

فالمشركون كذبوا علىٰ الله ﷻ، كما قال الله عنهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ﴾ [الأعراف: ٢٨]، أي: أن الله قدَّرها علينا فاحتجوا بالقدر علىٰ فعل الفواحش، وأن الله راضٍ عنهم في ذلك، فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف: ٢٨]، والله ﷻ نهىٰ عن كشف العورات، وسمىٰ ذلك فاحشة،

---

(١) انظر: شرح العبودية للفوزان (ص٧٦، ٧٧).

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩].

أي: أخلصوا الله عَزَّوَجَلَّ؛ فإقامة الوجوه معناها: الإخلاص لله عَزَّوَجَلَّ بالعمل، فالله أمر بالقسط، وهو العدل، ولم يأمر بالجور وهو الظلم، وأمر بإخلاص العبادة له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولم يأمر بالشرك والفواحش.

وكذلك في قوله سبحانه عن المشركين: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فردَّ عليهم بهذا السؤال: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]؛ فالذي يَدَّعي هذه الدعوىٰ بمجرد أن يُسأل هذا السؤال سيفر؛ لأن ادَّعاءه أنه من أهل الحقيقة وتخصيصه بترك التكاليف ليس عليه دليل من كتاب ولا سنة؛ فهي دعوىٰ زائفة وباطلة.

وانظر هذا السَّرد كيف يوضح هذه العلاقة؛ فهذه الأصناف من المتصوفة فيها شَبَه من المشركين، وكذلك أهل الكلام فيهم شَبَه بالمشركين من هذا الوجه؛ لأن الجهميَّة -أيضًا- جبرية يحتجون بالقَدَر علىٰ كفرهم ومعاصيهم، وقد قال الله عن المشركين: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥][١].

فكل مخالفة لأوامر الله عَزَّوَجَلَّ واحتجاج بالقدر قد أنكره الله علىٰ المشركين، وإذا كان هذا مردودًا علىٰ المشركين؛ فكيف يصبح جائزًا لهؤلاء المتصوفة؟!

فقول المصنف هنا ربط للمقولة المتأخرة بالمقولة المتقدمة، والمقولة المتقدمة

(١) انظر: شرح العبودية للفوزان (ص٧٦، ٧٧).

للمشركين والمقولة المتأخرة للمتصوفة؛ فالمشركون الذين كذَّبوا الرسول ﷺ يَترددون بين البدعة المخالفة لشرع الله وبين الاحتجاج بالقدر علىٰ مخالفة أمر الله.

فهنا نَبَّه المصنف علىٰ مسألة في غاية الأهمية، وهي أن المقولات قد تكون واحدة؛ ولكن تطبيقاتها تتعدد، فكل قول لأهل الباطل فهو مفند في نص كتاب الله عَزَّوَجَلَّ ونص كلام رسوله ﷺ، وأنَّ كلَّ ما يَدَّعيه أهل الباطل قديمًا وحديثًا فهو مردود عليه في نصوص الكتاب والسنة.

فعلىٰ العاقل المتُبصر أن يعرف أن مَعين هؤلاء ومعين هؤلاء واحد، ومصدرهم واحد، والرد علىٰ هؤلاء من جنس الرد علىٰ هؤلاء، وفي كتاب الله عَزَّوَجَلَّ وسنة رسوله ﷺ ما يُغنينا، فهؤلاء قد يسمون ما يُحدثوه من البدع حقيقة، كما يسمون ما يشهدون من القَدَر حقيقة، وفي حقيقته إنما هو من جنس ما عند أهل الباطل من أهل الشرك، فالبضاعة واحدة والمصدر واحد، والله لم يُقر المشركين علىٰ باطلهم، فكيف يقر هؤلاء؟!

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس لأحد أن يحتج بالقدر علىٰ الذَّنب باتفاق المسلمين، وسائر أهل الملل وسائر العقلاء؛ فإنَّ هذا لو كان مقبولًا لأمكن كل أحد أن يفعل ما يخطر له من قتل النُّفوس وأخذ الأموال وسائر أنواع الفساد في الأرض ويحتج بالقدر»[(١)].

قال ابن تيمية: «وقول هؤلاء يظهر بطلانه من وجوه:

أحدها: أن الواحد من هؤلاء إما أن يرىٰ القدر حجة للعبد، وإما أن لا يراه حجة للعبد، فإن كان القدر حجة للعبد فهو حجة لجميع الناس فإنهم كلهم مشتركون في القدر، وحينئذ فيلزم أن لا ينكر علىٰ من يظلمه ويشتمه ويأخذ ماله ويفسد حريمه

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٨/ ١٧٩).

ويضرب عنقه، ويهلك الحرث والنسل وهؤلاء جميعهم كذابون متناقضون؛ فإن أحدهم لا يزال يذم هذا ويبغض هذا ويخالف هذا حتىٰ إن الذي ينكر عليهم يبغضونه ويعادونه وينكرون عليه، فإن كان القدر حجة لمن فعل المحرمات وترك الواجبات؛ لزمهم أن لا يذموا أحدًا ولا يبغضوا أحدًا ولا يقولوا في أحد: إنه ظالم. ولو فعل ما فعل. ومعلوم أن هذا لا يمكن أحدًا فعله، ولو فعل الناس هذا لهلك العالم؛ فتبين أن قولهم فاسد في العقل كما أنه كفر في الشرع، وأنهم كذابون مفترون في قولهم: إن القدر حجة للعبد.

الوجه الثاني: أن هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون وقوم نوح وعاد وكل من أهلكه الله بذنوبه معذورًا، وهذا من الكفر الذي اتفق عليه أرباب الملل.

الوجه الثالث: أن هذا يلزم منه أن لا يفرق بين أولياء الله وأعداء الله، ولا بين المؤمنين والكفار، ولا أهل الجنة وأهل النار، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾، وقال تعالىٰ: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾، وذلك أن هؤلاء جميعهم سبقت لهم عند الله السوابق، وكتب الله مقاديرهم قبل أن يخلقهم، وهم مع هذا قد انقسموا إلىٰ سعيد بالإيمان والعمل الصالح، وإلىٰ شقي بالكفر والفسق والعصيان، فعلم بذلك أن القضاء والقدر ليس بحجة لأحد علىٰ معاصي الله.

الوجه الرابع: أن القدر نؤمن به ولا نحتج به فمن احتج بالقدر فحجته داحضة، ومن اعتذر بالقدر فعذره غير مقبول، ولو كان الاحتجاج مقبولًا؛ لقُبل من إبليس وغيره من العصاة، ولو كان القدر حجة للعباد؛ لم يعذب أحد من الخلق لا في الدنيا

ولا في الآخرة، ولو كان القدر حجة لم تُقطع يد سارق ولا قُتل قاتل ولا أقيم حد علىٰ ذي جريمة، ولا جوهد في سبيل الله، ولا أمر بالمعروف ولا نهي عن المنكر.

الوجه الخامس: أن النبي سئل عن هذا فإنه قال: «**ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار**»، فقيل: يا رسول الله، أفلا ندع العمل، ونتكل علىٰ الكتاب؟ قال: «**لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[١]. رواه البخاري ومسلم. وفي حديث آخر في الصحيح أنه قيل: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس فيه ويكدحون أفيما جفت به الأقلام وطويت به الصحف؟ أم فيما يستأنفون مما جاءهم به؟ -أو كما قيل- فقال: «**بل فيما جفت به الأقلام وطويت به الصحف**» فقيل: ففيم العمل؟ فقال: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[٢].

الوجه السادس: أن يقال: إن الله علم الأمور وكتبها علىٰ ما هي عليه؛ فهو سبحانه قد كتب أن فلانًا يؤمن ويعمل صالحًا فيدخل الجنة، وفلانًا يعصي ويفسق فيدخل النار؛ كما علم وكتب أن فلانًا يتزوج امرأة ويطؤها فيأتيه ولد، وأن فلانًا يأكل ويشرب فيشبع ويروىٰ، وأن فلانًا يبذر البذر فينبت الزرع. فمن قال: إن كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح؛ كان قوله قولًا باطلًا متناقضًا؛ لأنه علم أنه يدخل الجنة بعمله الصالح فلو دخلها بلا عمل كان هذا مناقضًا لما علمه الله وقدره، ومثال ذلك من يقول: أنا لا أطأ امرأة فإن كان قد قضىٰ الله لي بولد فهو يولد فهذا جاهل فإن الله إذا قضىٰ بالولد قضىٰ أن أباه يطأ امرأة فتحبل فتلد، وأما الولد بلا حبل ولا وطء فإن الله لم يقدره ولم يكتبه، كذلك الجنة إنما أعدها الله للمؤمنين فمن ظن أنه يدخل الجنة بلا إيمان كان ظنه باطلًا، وإذا اعتقد أن الأعمال التي أمر الله بها لا يحتاج إليها ولا فرق بين أن يعملها أو لا يعملها؛ كان كافرًا، والله قد حرم الجنة علىٰ الكافرين

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٤٩٤٩). ومسلم برقم (٢٦٤٧) عن علي رضي الله عنه.
(٢) أخرجه مسلم برقم (٢٦٤٨) عن جابر رضي الله عنه.

فهذا الاعتقاد يناقض الإيمان الذي لا يدخل صاحبه النار»[1].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والفرقة الثالثة: الإبليسية، وهم الذين أقروا بالأمرين، لكن جعلوا هذا تناقضًا من الرب ﷻ، وطعنوا في حكمته وعدله، كما يُذكر مثل ذلك عن إبليس مقدمهم، كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب.

والمقصود: أن هذا مما يقوله أهل الضلال».

الشرح

هذا الفرقة من المخالفين في باب القدر أقروا بالأمر والنهي وبالقضاء النافذ والقدر السابق، ولكن جعلوا الجمع بين هذا وذاك تناقضًا من الرب -تعالىٰ وتقدس عن قولهم علوًّا كبيرًا-؛ فطعنوا في حكمة الرب ﷿ وعدله.

قال ابن تيمية: «القدرية الإبليسية: القدرية الإبليسية الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأمران، لكن عندهم هذا تناقض وهم خصماء الله كما جاء في الحديث. وهؤلاء كثير في أهل الأقوال والأفعال من سفهاء الشعراء ونحوهم من الزنادقة كقول أبي العلاء المعري:

صــرف الزمــان مفــرق الإلفــين ... فــاحكم إلهــي بــين ذاك وبينــي
أنهيــت عــن قتــل النفــوس تعمــدًا ... وبعثــت أنــت لقبضــها ملكــين
وزعمــت أن لهــا معــادًا ثانيًــا ... مــا كــان أغناهــا عــن الحــالين

وقول بعض السفهاء الزنادقة:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٢٦٢-٢٦٥).

يخلـق نجومًـا ويخلـق بينهـا أقمـارًا　　يقـول يـا قـوم غضـوا عـنهم الأبصـار

ترمـي النسـوان وتزعـق معشـر الحضـار　　اطفـوا الحريـق وبيـدك قـد رميـت النـار

ونحو ذلك مما يوجب كفر صاحبه وقتله»[١].

وقول المصنف: «كما نقله أهل المقالات، ونقل عن أهل الكتاب».

يشير إلىٰ ما حكاه أرباب المقالات كالشهرستاني، فقد ذكر في كتابه (الملل والنحل) ما نصه: «المقدمة الثالثة:

في بيان أول شبهة وقعت في الخليقة، ومن مصدرها في الأول ومن مظهرها في الآخر:

اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوىٰ في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها -وهي النار- علىٰ مادة آدم ﷺ وهي الطين.

وانشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات، وسارت في الخليقة، وسرت في أذهان الناس حتىٰ صارت مذاهب بدعة وضلالة، وتلك الشبهات مسطورة في شرح الأناجيل الأربعة: إنجيل لوقا، ومارقوس، ويوحنا، ومتىٰ، ومذكورة في التوراة متفرقة علىٰ شكل مناظرات بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود، والامتناع منه.

قال كما نقل عنه: إني سلمت أن الباري تعالىٰ إلهي وإله الخلق، عالم قادر، ولا يسأل عن قدرته ومشيئته، وأنه مهما أراد شيئا قال له كن فيكون، وهو حكيم، إلا أنه يتوجه علىٰ مساق حكمته أسئلة، قالت الملائكة: ما هي؟ وكم هي؟ قال -لعنه الله-: سبعة.

الأول منها: أنه قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني، فلم

---

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٨/ ٢٦٠).

خلقني أولًا؟ وما الحكمة في خلقه إياي؟

والثاني: إذ خلقني علىٰ مقتضىٰ إرادته ومشيئته؛ فلم كلفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في هذا التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة، ولا يتضرر بمعصية؟

والثالث: إذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف علىٰ الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي إياه؟

والرابع: إذ خلقني وكلفني علىٰ الإطلاق، وكلفني بهذا التكليف علىٰ الخصوص، فإذا لم أسجد لآدم، فلم لعنني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحًا إلا قولي: لا أسجد إلا لك؟

والخامس: إذ خلقني وكلفني مطلقًا، وخصوصًا؛ فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طرقني[1] إلىٰ آدم حتىٰ دخلت الجنة ثانيًا وغررته بوسوستي، فأكل من الشجرة المنهي عنها، وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم، وبقي خالدًا فيها؟

والسادس: إذ خلقني وكلفني عمومًا، وخصوصًا، ولعنني، ثم طرقني إلىٰ الجنة، وكانت الخصومة بيني وبين آدم؛ فلم سلطني علىٰ أولاده حتىٰ أراهم من حيث لا يرونني، وتؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر في حولهم وقوتهم، وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم علىٰ الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين؛ كان أحرىٰ بهم وأليق بالحكمة؟

والسابع: سلمت هذا كله: خلقني وكلفني مطلقًا ومقيدًا، وإذ لم أطع لعنني وطردني، وإذ أردت دخول الجنة مكنني وطرقني، وإذ عملت عملي أخرجني ثم

(١) طرقني: جعل لي طريقًا.

سلطني على بني آدم، فلم إذ استمهلته أمهلني، فقلت: ﴿أَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤]، ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلۡمُنظَرِينَ ٣٧ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡوَقۡتِ ٱلۡمَعۡلُومِ ٣٨﴾ [الحجر: ٣٧-٣٨]. وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرًا من امتزاجه بالشر؟!

قال: فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسألة.

قال شارح الإنجيل: فأوحى الله تعالى إلى الملائكة عليهم السلام، قولوا له: إنك في تسليمك الأول أني إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص، إذ لو صدقت أني إله العالمين ما احتكمت علي بلم، فأنا الله الذي لا إله إلا أنا، لا أُسأل عما أفعل، والخلق مسئولون. وهذا الذي ذكرته مذكور في التوراة، ومسطور في الإنجيل على الوجه الذي ذكرته»[(١)].

وقد تكلم شيخ الإسلام على هذه القصة ونقدها فقال: «وقد ذكر طائفة من أهل الكتاب وبعض المصنفين في المقالات كالشهرستاني أنه ناظر الملائكة في ذلك معارضًا لله تعالى في خلقه وأمره، لكن هذه المناظرة بين إبليس والملائكة التي ذكرها الشهرستاني في أول المقالات ونقلها عن بعض أهل الكتاب ليس لها إسناد يعتمد عليه، ولو وجدناها في كتب أهل الكتاب لم يجز أن نصدقها لمجرد ذلك، فإن النبي ﷺ ثبت عنه في الصحيح أنه قال: «**إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبونه وإما أن يحدثوكم بباطل فتصدقونه**»، ويشبه -والله أعلم- أن تكون تلك المناظرة من وضع بعض المكذبين بالقدر إما من أهل الكتاب وإما من المسلمين، والشهرستاني نقلها من كتب المقالات، والمصنفون في المقالات ينقلون كثيرًا من المقالات من كتب المعتزلة كما نقل الأشعري وغيره ما

---

(١) الملل والنحل (١/ ١٤-١٦).

نقله في المقالات من كتب المعتزلة، فإنهم من أكثر الطوائف وأولها تصنيفًا في هذا الباب؛ ولهذا توجد المقالات منقولة بعباراتهم فوضعوا هذه المناظرة علىٰ لسان إبليس كما رأينا كثيرًا منهم يضع كتابًا أو قصيدة علىٰ لسان بعض اليهود أو غيرهم، ومقصودهم بذلك الرد علىٰ المثبتين للقدر، يقولون: إن حجة الله علىٰ خلقه لا تتم إلا بالتكذيب بالقدر؛ كما وضعوا في مثالب ابن كلاب أنه كان نصرانيًّا؛ لأنه أثبت الصفات، وعندهم من أثبت الصفات فقد أشبه النصارىٰ، وتتلقىٰ أمثال هذه الحكايات بالقبول من المنتسبين إلىٰ السنة ممن لم يعرف حقيقة أمرها»(١).

والله سبحانه خالق كل شيء وربه ومليكه، وله فيما خلقه حكمة بالغة ونعمة سابغة ورحمة عامة وخاصة، وهو لا يسأل عما يفعل وهم يسألون لا لمجرد قدرته وقهره، بل لكمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته فإنه ﷻ أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما أهل الهدىٰ والفلاح فيؤمنون بهذا وهذا، فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو علىٰ كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علمًا، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين.

ويتضمن هذا الأصل من إثبات علم الله، وقدرته، ومشيئته، ووحدانيته، وربوبيته، وأنه خالق كل شيء وربه ومليكه ما هو من أصول الإيمان».

الشرح

يؤمن أهل السنة بأن ما في هذا الكون مسخرٌ ومخلوقٌ من الله ﷻ، فالله ﷯ كما

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١١٤-١١٥).

قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، ويؤمنون بأن الإيمان بالقدر ركنٌ من أركان الإيمان، والقدر له أربع مراتب:

المرتبة الأولىٰ: العلم.

والمرتبة الثانية: الكتابة.

والمرتبة الثالثة: المشيئة.

والمرتبة الرابعة: الخلق.

فالمرتبة الأولىٰ: مرتبة العلم.

فيجب أن تعلم وتوقن بأن الله ﷻ علم الأشياء قبل خلقها، وعلم ما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فالله ﷻ قد أحاط بكل شيءٍ علمًا، ولذلك لما ذكر الله تعالىٰ الخلق استدل به علىٰ العلم والقدرة: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢]، ثم قال بعدها: ﴿لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ١٢﴾ [الطلاق: ١٢].

فتأمل السياق في الحديث عن الخلق، الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن هذا حديث عن الخلق، لكنه دلالة علىٰ أمرين، هما: لتعلموا أن الله علىٰ كل شيء قدير، فالخلق دليل علىٰ القدر، فكيف يخلق من لا يقدر، فهل الذي لا يقدر يستطيع أن يخلق؟ فبما أنه هو الخالق فهو قادر، وكيف يخلق ما لا يعلم؟ فبالتالي استشهد بخلقه علىٰ قدرته وعلىٰ علمه، لذلك قال: ﴿لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ١٢﴾ [الطلاق: ١٢].

فالله ﷻ علم الأشياء قبل خلقها، وهو ﷻ يعلم ما سيكون، بل ما لم يكن لو كان كيف يكون، فالله ﷻ عندما ذكر أصحاب النار قال عنهم: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ٢٨﴾ [الأنعام: ٢٨]، فلو أُخرج أهل النار من النار وعادوا إلىٰ الدنيا لعادوا

إلىٰ كفرهم.

فإذًا يعلم ما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلمه ﷻ محيطٌ بكل شيء، وكان أول من أنكره القدرية فأنكروا علم الله السابق، فزعم القدرية الأوائل أن الله ﷻ لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، فهذا أول حال القدرية، ثم إن القدرية بعد ذلك تراجعوا عن إنكار العلم السابق، وأثبتوا العلم السابق، ولكن أنكروا قدرة الله في فعل العبد، فالله ﷻ علم الأشياء قبل كونها.

وأما المرتبة الثانية: فهي أن الله كتب ذلك في اللوح المحفوظ.

فعندما خلق الله القلم قال له: اكتب، قال: وما أكتب؟ قال: اكتب كل شيء، فأمره بكتابة كل شيء، كما ورد في حديث عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، قال: رب ماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتىٰ تقوم الساعة**» الحديث(١).

والمرتبة الثالثة: المشيئة، فالله ﷻ كما قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، فمشيئة الله ﷻ نافذة وتامة وواقعة ولا يقع في هذا الكون ما لا يشاء ﷻ.

والمرتبة الرابعة: الخلق، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وكما قال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، فهو ﷻ خالق الأشياء.

فإذًا لا بد أن نؤمن بأن من مراتب القدر: العلم السابق، وأن الله ﷻ أحاط بكل شيءٍ علمًا، فلا بد من الإيقان بذلك واعتقاد ذلك، وأن الذي قال إن الله لا يعلم فقد كفر بالله العظيم.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ٣١٧). وأبو داود في سننه (٥/ ٧٦، رقم٤٧٠٠). الترمذي في سننه (٥/ ٤٢٤، رقم٣٣١٩).

وأما أنواع التقدير:

فقد ذكر ابنُ القيِّم **أقسامَ التَّقدير الخمسة**، وأَوْضَحَها بأدلَّتِها، وهي باختصار:

التقدير الأول: تقدير المقَادير قبل خَلق السَّماوات والأرض، وهو التقدير العام الشَّامل لكل شيءٍ في اللوح المحفوظ، وقد سبق ذِكر بعض الأدلة عليه.

التقدير الثاني: تقدير الرَّبِّ -تبارك وتعالىٰ- شقاوة العِباد وسَعادتهم وأرزاقهم وآجالهم وأعمالهم قبل خَلْقِهم، وهو تقديرٌ ثَان بعد التقدير الأَوَّل، فعن عِمران بن حُصين قال: «قيل: يا رسول الله، عُلِمَ أهلُ الجَنَّة من أهل النَّار؟ فقال: «**نَعَمْ**». قيل: فَفِيم يعملُ العاملون؟ قال: «**كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ له**»[(١)].

التقدير الثالث: المُتَعَلِّق بالجنين وهو في بطن أُمِّه، وهو تقدير شقاوته وسعادته ورزقه وأجله وعمله؛ فعن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: حَدَّثنا رسولُ الله ﷺ وهو الصَّادقُ المَصدوقُ: «**إنَّ أحدَكم ليُجمع خَلْقُه في بَطن أُمِّه أربعين يومًا، ثُمَّ يكون في ذلك علقةً مثل ذلك، ثُمَّ يكون في ذلك مُضغةً مثل ذلك، ثُمَّ يُرسل اللهُ إليه المَلك؛ فيَنفخ فيه الرُّوح، ويُؤمر بأربع كلماتٍ؛ بكتبِ رزقِه وأجلِه وعملِه وشقي أو سعيد، فوالذي لا إلهَ غيرُه، إنَّ أحدَكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتَّىٰ ما يكون بينه وبينها إلَّا ذراع فيَسبق عليه الكتابُ فيَعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإنَّ أحدَكم لَيعمل بعمل أهلِ النَّار حتىٰ ما يكون بينه وبينها إلَّا ذِرَاع فيَسبق عليه الكتابُ فيَعمل بعمل أهلِ الجَنَّة فيَدخلها**»[(٢)].

التقدير الرابع: التقدير في ليلة القَدْر، قال الله تعالىٰ: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفۡرَقُ كُلُّ أَمۡرٍ حَكِيمٍ ۝٤ أَمۡرٗا مِّنۡ عِندِنَآۚ إِنَّا كُنَّا

(١) أخرجه البخاري (٧٥٥١)، ومسلم (٢٦٤٩) واللفظ له.

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٠٨)، ومسلم (٢٦٤٣).

مُرۡسِلِينَ ۝٥﴾ [الدخان: ١-٥].

قال أبو عبد الرَّحمن السُّلَمِيُّ: «يُقَدِّر أمرَ السَّنَة كلها في ليلة القَدْر»، وهذا هو الصَّحيح: أنَّ القَدْر مَصدر قَدَرَ الشيء يَقْدُرُهُ قَدْرًا، فهي ليلة الحُكم والتقدير.

التقدير الخامس: التقدير اليَومي؛ قال تَعالىٰ: ﴿يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ۝٢٩﴾ [الرحمن: ٢٩].

قال مجاهدٌ والكلبيُّ وعُبيد بن عمير وأبو ميسرة وعطاء ومقاتل: «مِن شأنِه: أن يُحيي ويُميت، ويَرزق ويَمنع، ويَنصر، ويُعز ويُذل، ويَفك عانيًا، ويَشفي مريضًا، ويجيب داعيًا، ويُعطي سائلًا، ويَتوب علىٰ قومٍ، ويكشف كربًا، ويَغفر ذنبًا، ويضع أقوامًا، ويَرفع آخرين. دخل كلامُ بعضهم في بعض...».

إلىٰ أن قال ابن القَيِّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذا تقديرٌ يوميٌّ، والذي قبله تقديرٌ حَوْلِيٌّ، والذي قبلَه تقديرٌ عُمري عند تَعَلُّق النَّفس به، والذي قبله كذلك عند أَوَّل تخليقه، وكونه مضغة، والذي قبله تقديرٌ سَابق علىٰ وجوده، لكن بعد خلق السماوات والأرض، والذي قبله تقديرٌ سابقٌ علىٰ خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكل واحد من هذه التقادير كالتفصيل من التقدير السابق، وفي ذلك الدليل علىٰ عِلم الرَّبِّ وقُدرته وحكمته، وزيادة التعريف لملائكته وعباده المؤمنين بنفسِه وأسمائه»[(١)].

قال الإمامُ النَّوويُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أنَّ مَذهبَ أهلِ الحَقِّ إثباتُ القَدَر، ومعناه: أنَّ الله -تبارك وتعالىٰ- قَدَّر الأشياء في القِدَم، وعَلِمَ -سبحانه- أنَّها ستقع في أوقاتٍ معلومة عنده عَزَّ وَجَلَّ، وعلىٰ صفاتٍ مخصوصة؛ فهي تقع علىٰ حسب ما قَدَّرها عَزَّ وَجَلَّ، وأنكرت القدرية هذا، وزعمت أنه عَزَّ وَجَلَّ لم يُقَدِّرها، ولم يتقدم علمُه عَزَّ وَجَلَّ بها، وأنَّها مُستأنفة العلم، أي: إنَّما يَعلمها -سبحانه- بعد وقوعِها، وكذبوا علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وجَلَّ

---

(١) شفاء العليل (ص٣١-٤٩).

عن أقوالهم الباطلة علوًّا كبيرًا»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب، التي يخلق بها المسببات، كما قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابًا ثِقَالًا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقال تعالىٰ: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب».

الشرح

يناقش المصنف هنا الخلاف في مسألة الأسباب، فالناس في هذا الباب طرفان ووسط، نعرض أقوالهم هنا علىٰ سبيل الإجمال، ومن ثم يتم عرض كل قول علىٰ سبيل التفصيل.

فالأقوال علىٰ سبيل الإجمال ثلاثة:

القول الأول: قول أهل السنة والجماعة.

وهم يثبتون فاعلية لقدرة الإنسان، وأثرًا للأسباب الطبيعية، ولكن يشترطون عدم استقلالية الفاعلية والأثر، وهذا هو ظاهر القرآن الذي أثبت للإنسان فعلًا، وللماء أثرًا وهكذا... والجميع في النهاية يكون بخلق الله، فالخلق يتم في بعض صوره بوسائط هي قوىٰ أودعها الله في مخلوقاته، فهو يخلق الأسباب ببعضها.

ومعنىٰ ذلك أنه لا غنىٰ للأسباب عن المسببات ولا المسببات في غنىٰ عن الأسباب، لكن الأسباب ليست علة تامة تستقل بإحداث المسببات «... ومعلوم أنه

---

(١) شرح مسلم للنووي (١/ ١٣٨). ط: دار الكتب العملية.

ليس في المخلوقات شيء وحده علة تامة وسببًا تامًّا للحوادث، بمعنىٰ: أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث، بل ليس هذا إلا لمشيئة الله خاصة».

القول الثاني: قول بعض الأشاعرة.

من قال: إن الله يفعل عند الأسباب، ولا يفعل بالأسباب.

وهؤلاء قد خالفوا ما جاء به القرآن، وأنكروا ما خلقه الله من القوىٰ والطبائع، وقولهم شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوىٰ التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد.

القول الثالث: قول الفلاسفة.

من جعل الأسباب هي المبدعة لهذا الكون، فمن قال هذا فهو مشرك بالله، وأضاف فعل الله إلىٰ غيره.

أما علىٰ سبيل التفصيل:

القول الأول: قول أهل السنة والجماعة:

فمذهب سلف الأمة وأئمتها يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وإن له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية، ولا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية، بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل، ولا يقولون القوىٰ والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرون بأن لها تأثيرًا.

يقول ابن تيمية: «والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات وجعل هذا سببًا لهذا، فإذا قال القائل: إن كان مقدورًا، حصل بدون السبب وإلا لم يحصل، جوابه أنه مقدور بالسبب وليس مقدورًا بدون السبب...» ودلل علىٰ ذلك بالأدلة.

وهذا هو الإنصاف الذي جاء به القرآن في نسبة الفعل والإحداث، فهو لم يغلُ في نسبته إلىٰ الطبيعة بإنكار صنع الإله الحق، كما أنه لم يقض علىٰ ما يشاهده الناس

بعيونهم ويجربونه بأنفسهم بإلغاء أثر القوىٰ الكامنة في الطبيعة، فأثبت الجميع وقال للإنسان: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠﴾ [الإنسان: ٣٠]، أي لا يتحقق لك صنع وعمل باستقلال حتىٰ أشاء أنا» وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ».

فالحوادث:

تضاف إلىٰ خالقها باعتبار. قال تعالىٰ: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: ٧٨]. وقد دلت الدلائل اليقينية علىٰ أن كل حادث فالله خالقه وفعل العبد من جملة الحوادث.

وإلىٰ أسبابها باعتبار. كما قال الله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِۖ﴾ [القصص: ١٥]، وقال: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الكهف: ٦٣].

وأخبر أن العباد يفعلون ويصنعون ويعملون ويؤمنون ويكفرون ويفسقون... وأن العبد فاعل لفعله حقيقة؛ فقولهم في خلق فعل العبد بإرادته وقدرته كقولهم في خلق سائر الحوادث بأسبابها.

والحاصل: أن مذهب السلف ومحققي أهل السنة أن الله تعالىٰ خلق قدرة الإنسان وإرادته وفعله، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة ومحدث لفعله، والله سبحانه جعله فاعلًا له محدثًا له.

يقول السفاريني: «وأمَّا مذهب السلف الصالح المثبتون للقدر من جميع الطوائف فإنهم يقولون: إنَّ العبد فاعلٌ لفعله حقيقةً، وإن له قدرة حقيقة واستطاعة حقيقة، ولا ينكرون تأثيرَ الأسباب الطبيعية، بل يقرُّون بما دلَّ عليه الشرع والعقل من أن الله تعالىٰ ينبت النبات بالماء، وأن الله يخلق السحابَ بالرياح وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون: القوىٰ والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل

يقرُّون بأنَّ لها أثرًا لفظًا ومعنىٰ، ولكن يقولون: هذا التأثير هو تأثيرُ الأسباب في مسبَّباتها، والله تعالىٰ خالق السبب والمسبب»[(١)].

فقول أهل السنة والجماعة يقوم علىٰ أنه لا بد للإنسان أن يقوم بأسباب العمل سواءً كان ذلك في الأمور الدنيوية أو الدينية.

ففي الأمور الدنيوية: يعلم الإنسان أنه من غير الممكن أن يترك الأسباب ويحصِّل نتائجها، ومن فعل ذلك سخر الناس منه واستهزؤوا به؛ كمن يُريد الولد بلا زواج، وكمن يريد المال بدون عمل، وفرق كبير بين التوكل والتواكل؛ فالتواكل يكون بترك الأخذ بالأسباب، وهو مذموم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومِمَّا يَنبغي أن يُعلم: ما قاله طائفة من العلماء؛ قالوا: الالتفات إلىٰ الأسباب شِرك في التوحيد، ومحوُ الأسباب أن تكون أسبابًا نقصٌ في العقل، والإعراضُ عن الأسباب بالكلية قَدْحٌ في الشَّرع، وإنَّما التوكل والرجاء معنىٰ يتألف من موجب التوحيد والعقل والشرع»[(٢)].

وفي الأمور الدينية: لا بد للإنسان أن يقوم بأسباب العمل الصالح؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد ركَّب في الإنسان من المشيئة والإرادة ما هو تَبَع لمشيئته وإرادته جلَّ وعلا، لكن الإنسان يُختبر بهذه الأسباب، فلا يجوز له تعطيلها بأي حال من الأحوال.

وعلىٰ العبد أن يأخذ بالأسباب الشرعية التي شرعها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لكي ينال ما كتبه الله عليه في أمر القَدَر، وقد يناله وقد لا يناله، لكنه مُطالب بأن يأخذ بهذه الأسباب التي أرادها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فإنَّ مِن خَلْقِ الله تعالىٰ أن ركَّب للأمور أسبابًا، ومِن خلق الله عَزَّ وَجَلَّ أن جعل للعبد

---

(١) لوائح الأنوار السنية (٢/ ١٤٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٦٩).

إرادة ومشيئة، وهذه الإرادة والمشيئة لا تخرج عن إرادته ومشيئته ﷻ، فعلىٰ هذا أَمَرَ الله تعالىٰ العباد واختبرهم وابتلاهم؛ فمنهم مَن أطاع -بمعنىٰ: أنه أخذ بأسباب السعادة وقام بهذه الأسباب، وطلبها من الله تعالىٰ؛ فأعانه عليها-، ومنهم مَن حُرم مِن هذا.

والفضل مِن قبل ومن بَعد لله ﷻ الذي هيَّأ للعبد هذه الأسباب من جهة، والذي أعانه علىٰ هذه الأمور من جهة، فعلىٰ العبد أن يُوازن بين هذا وهذا، فالله قد أمر العبد وخَلق له إرادة، كما قال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الإنسان: ٣]؛ فهداه السبيل وركَّب فيه من أسباب الهداية ما ركَّب، وشاء أن يمتحنه؛ فإما أن يقوم بالطاعة أو يقوم بالمعصية، وكلا العبدين قد أوتي من القوة والصحة والأسباب ما يُعينه علىٰ فعل ما أراد، لكن هذا أعان علىٰ نفسه فاتَّبع أسباب الهداية فسار عليها، وذاك حَرَم نفسه فَوُكِل إليها، فالعبد بالتالي في حال جهاد مع نفسه، وفي حال مجاهدة مع قَدَر الله ﷻ؛ لأنه لا يعلم ما خاتمته التي يموت عليها، ولكنه يعلم أن الله تعالىٰ قد جعل للجنة أسبابًا، وأمره بالأخذ بهذه الأسباب، فسبب دخول الجنة: الاستقامة علىٰ أوامر الله ﷻ، ولذلك ذكر العلماء أن الباء في قوله تعالىٰ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] هي باء السبب، وليست باء المقابلة والعِوض، فالجنة ليست ثمنًا لعمل العبد؛ قال فضيلة الشيخ ابن عثيمين ﵀: «﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، أي: بعملهم، أو بالذي كانوا يعملونه لأن (ما) في قوله: ﴿بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ يصح أن تكون مصدرية، ويصح أن تكون اسمًا موصولًا، والباء هنا للسببية»(١).

وقال لأهل النار: ﴿جَزَآءً وِفَاقًا ﴿٢٦﴾﴾ [النبأ: ٢٦]، فكلٌّ يجازيه الله ﷻ بحسب عمله.

---

(١) تفسير العلامة محمد العثيمين، تفسير سورة الواقعة.

ومدار الثواب والعقاب علىٰ العمل؛ فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إن الله لا ينظر إلىٰ صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلىٰ قلوبكم وأعمالكم**»[1].

فعلىٰ الإنسان أن يحقق أسباب السعادة ونيل رضوان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فالجنة لا تحصل بالجسم ولا بالمال ولا بالحسب والنسب؛ فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قام رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين أنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤]، قال: «**يا معشر قريش، اشتروا أنفسكم، لا أُغني عنكم من الله شيئًا، يا بني عبد مَناف، لا أُغني عنكم مِن الله شيئًا، يا عبَّاس بن عبد المطلب، لا أُغني عنك من الله شيئًا، ويا صفية عمَّة رسول الله، لا أُغني عنك من الله شيئًا، ويا فاطمة بنت محمد سَلِيني ما شئتِ من مالي؛ لا أُغني عنك من الله شيئًا**»[2].

ففاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مع كونها بنت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي هو أعظم الخلق عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، إلا أن هذا النسب لا يُغني عنها من الله شيئًا، حتىٰ تؤمن وتعمل صالحًا.

فعلىٰ هذا يقصد بهذه المنازعة: أن يسعىٰ العبد لأسباب السعادة، ويسأل الله القبول، ويحسن ظنه بالله؛ لأنه سبحانه قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾﴾ [الكهف: ٣٠]، وبعد الإيمان والعمل الصالح يرجو أن يكون من أهل الجنة، ولا يقولَنَّ -مثلًا-: أنا علىٰ قَدَر الله تعالىٰ؛ فإن شاء هداني وإن لم يشأ لم يهدني؛ فيترك أسباب نَيل الخير.

ويقول شارح «العقيدة الطحاوية»: قد ظَنَّ بعضُ الناس أن التوكل ينافي الاكتساب وتعاطي الأسباب، وأن الأمور إذا كانت مُقَدَّرة فلا حاجة إلىٰ الأسباب! وهذا فاسد؛ فإن الاكتساب: منه فرض، ومنه مُستحب، ومنه مباح، ومنه مكروه، ومنه

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٤)، وأيضًا بلفظ: «إنَّ الله لا ينظر إلىٰ أجسادكم ولا إلىٰ صوركم، ولكن ينظر إلىٰ قلوبكم»، وأشار بأصابعه إلىٰ صدره».

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٥٣)، ومسلم (٢٠٦) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

حرام، كما قد عُرف في موضعه. وقد كان النبي ﷺ -أفضل المتوكلين- يَلبس لَأْمَةَ الحرب، ويمشي في الأسواق للاكتساب، حتىٰ قال الكافرون: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧]؛ ولهذا تجد كثيرًا ممن يرىٰ الاكتساب ينافي التوكل يُرزقون علىٰ يد مَن يُعطيهم؛ إمَّا صدقة، وإمَّا هدية...»[(١)].

فالتوكل المشروع يكون بالأخذ بالأسباب، مع سؤال الله عَزَّ وَجَلَّ العون والتوفيق والهداية والسداد علىٰ فعل الطاعات.

وقال ابنُ القيم: «وفي الأحاديث الصَّحيحة الأمر بالتَّداوي، وأنَّه لا يُنافي التوكل، كما لا يُنافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، بل لا تتمُّ حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نَصَبَها الله مقتضيات لمسبباتها قَدَرًا وشرعًا، وأن تعطيلها يَقدح في نفس التوكل، كما يقدح في الأمر والحكمة ويُضعفه من حيث يظنُّ مُعطلها أنَّ تركها أقوىٰ في التوكل، فإن تركها عجزٌ ينافي التوكل الذي حقيقته اعتماد القلب علىٰ الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يَضره في دينه ودنياه، ولا بد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب وإلَّا كان معطلًا للحكمة والشرع؛ فلا يجعل العبد عجزه توكلًا ولا توكله عجزًا»[(٢)].

وقال ابنُ حَجَر: «المراد بالتوكل: اعتقاد ما دَلَّت عليه هذه: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وليس المراد به: ترك التسبب والاعتماد علىٰ ما يأتي من المخلوقين؛ لأنَّ ذلك قد يَجُرُّ إلىٰ ضِد ما يَراه من التوكل، وقد سئل أحمد عن رجل جلس في بيته أو في المسجد، وقال: لا أعمل شيئًا حتىٰ يَأتيني رزقي! فقال: هذا

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (ص٢٧٠)، دار السلام، الطبعة المصرية الأولىٰ، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/ ١٥)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

رجل جَهِل العلمَ؛ فقد قال النبي ﷺ: «**إنَّ الله جعل رزقي تحت ظلِّ رُمحي**»(١)، وقال: «**لو تَوكلتم علىٰ الله حقَّ تَوكله لرزقكم كما يَرزق الطير تَغدو خماصًا، وتَروح بِطانًا**»(٢)، فذكر أنَّها تَغدو وتروح في طلب الرزق، قال: وكان الصحابة يَتَّجِرون ويَعملون في نَخيلهم، والقدوةُ بهم»(٣).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومن قال: يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوىٰ والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوىٰ التي في الحيوان، التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد».

الشرح

يتكلم المصنف هنا عن أصحاب القول الثاني القائلين إن الله يفعل عند الأسباب، ولا يفعل بالأسباب.

وممن قال بهذا القول بعض أئمة الأشاعرة ومنهم أبو حامد الغزالي حيث يقول: «الاقتران بين ما يُعتقَد في العادَة سببًا وبين ما يُعتقد مُسَبَّبًا ليس ضروريًّا، بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمِّنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه

---

(١) جزء من حديث؛ أورده البخاري تعليقًا في باب (مَا قِيل فِي الرِّمَاحِ) (٤/ ٤٠)، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٩٤٠١)، وأحمد في المسند (٥١١٤)، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وصححه الألباني في الإرواء (١٢٦٩). ولابن رجب الحنبلي رسالة ماتعة في شرح هذا الحديث، بعنوان: الحِكَم الجديرة بالإذاعة من قول النبي ﷺ: «بُعِثتُ بالسَّيف بين يدي السَّاعة».

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٠٥)، والترمذي (٢٣٤٤) من حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في الصحيحة (٣١٠).

(٣) فتح الباري (١١/ ٣٠٥، ٣٠٦)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

متضمِّنًا لنفي الآخر، فليس مِن ضرورة وجودِ أحدهما وجود الآخر، ولا مِن ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الرِّي والشرب، والشِّبَع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجَزِّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهِّل، وهلمَّ جرًّا، إلىٰ كلِّ المشاهدات من المقترنات في الطبِّ والنجوم والصناعات والحِرَف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها علىٰ التساوُق لا لكونه ضَروريًّا في نفسِه غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشِّبع دون الأكل، وخلق الموتِ دون جَزِّ الرقبة، وإدامَة الحياة مع جَزِّ الرقبة، وهلمَّ جرًّا إلىٰ جميع المقترنات»(١).

ويحدثنا شيخ الإسلام عن أصل هذه المقولة ودخولها علىٰ الأشاعرة فيقول: «والمعتزلة استطالوا علىٰ «الأشعرية» ونحوهم من المثبتين للصفات والقدر بما وافقوهم عليه من نفي الأفعال القائمة بالله تعالىٰ، فنقضوا بذلك أصلهم الذي استدلوا به عليهم في أن كلام الله غير مخلوق، وأن الكلام وغيره من الأمور إذا خلق بمحل عاد حكمه علىٰ ذلك المحل. واستطالوا عليهم بذلك في «مسألة القدر» واضطروهم إلىٰ أن جعلوا نفس ما يفعله العبد من القبيح فعلًا لله رب العالمين دون العبد، ثم أثبتوا كسبًا لا حقيقة له؛ فإنه لا يُعقل من حيث تعلق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل؛ ولهذا صار الناس يسخرون بمن قال هذا ويقولون: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الأشعري. واضطروهم إلىٰ أن فسروا تأثير القدرة في المقدور بمجرد الاقتران العادي، والاقتران العادي يقع بين كل ملزوم ولازمه، ويقع بين المقدور والقدرة فليس جعل هذا مؤثرًا في هذا بأولىٰ من العكس، ويقع بين المعلول وعلته المنفصلة عنه مع أن قدرة العباد عنده لا تتجاوز

(١) تهافت الفلاسفة (ص٢٣٩) بتصرف يسير.

محلها. ولهذا فر القاضي أبو بكر إلىٰ قول، وأبو إسحاق الإسفراييني إلىٰ قول وأبو المعالي الجويني إلىٰ قول؛ لما رأوا ما في هذا القول من التناقض»[(١)].

وقد رد شيخ الإسلام هذه المقولة من عدة وجوه في أكثر من موضع في كتبه، ومن ذلك:

قال ابن تيمية: «ومن قال: إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالىٰ بها المخلوقات ليست أسبابًا، أو أن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول؛ فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز.

قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوىٰ والطبائع فأضحكوا العقلاء علىٰ عقولهم. ثم إن هؤلاء يقولون لا ينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز وروي بالماء، بل يقول شبعت عنده ورويت عنده؛ فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة؛ لا بها. وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله تعالىٰ يقول: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف: ٥٧]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، وَقَالَ: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا ۖ﴾ [التوبة: ٥٢]،

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٢٨).

وَقَالَ: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق: ٩]، وَقَالَ تَعالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وَقَالَ تَعالَىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا﴾ [فاطر: ٢٧]، وَقَالَ تَعالَىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [النحل: ١٠، ١١]، وَقَالَ تَعالَىٰ: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ -إِلَىٰ قَوْلِهِ- ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، وَقَالَ: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]، ومثل هذا في القرآن كثير، وكذلك في الحديث عن النبي ﷺ، كقوله ﷺ: «**لا يموتن أحد منكم إلا آذنتموني به حتىٰ أصلي عليه؛ فإن الله جاعل بصلاتي عليه بركة ورحمة**»[(١)]، وقال ﷺ: «**إن هذه القبور مملوءة علىٰ أهلها ظلمة وإن الله جاعل بصلاتي عليهم نورًا**»[(٢)]، ومثل هذا كثير. ونظير هؤلاء الذين أبطلوا الأسباب المقدرة في خلق الله من أبطل الأسباب المشروعة في أمر الله، كالذين يظنون أن ما يحصل بالدعاء والأعمال الصالحة وغير ذلك من الخيرات إن كان مقدرًا حصل بدون ذلك. وإن لم يكن مقدرًا لم يحصل بذلك. وهؤلاء كالذين قالوا للنبي ﷺ: «أفلا ندع العمل ونتكل علىٰ الكتاب؟ فقال: «**لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»[(٣)]، وفي السنن أنه قيل: «يا رسول الله، أرأيت أدوية نتداوىٰ بها، ورقىٰ نسترقي بها؛ وتقاة نتقيها؛ هل ترد من قدر الله شيئا؟ فقال: «**هي من قدر الله**»[(٤)]، ولهذا قال من قال من العلماء:

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ٥٦) برقم: (٩٥٦).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٤٩٤٩). ومسلم برقم (٢٦٤٧) عن علي رضي الله عنه.

(٤) أخرجه الترمذي برقم (٢٠٦٥).

الالتفات إلىٰ الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، والله سبحانه خلق الأسباب والمسببات، وجعل هذا سببًا لهذا؛ فإذا قال القائل: إن كان هذا مقدرًا حصل بدون السبب وإلا لم يحصل؛ جوابه أنه مقدر بالسبب وليس مقدرًا بدون السبب؛ كما قال النبي ﷺ: «**إن الله خلق للجنة أهلًا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم؛ وخلق للنار أهلًا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم**»[(١)]، وقال ﷺ: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة**»[(٢)]، وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ -وهو الصادق المصدوق-: «**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فيؤمر بأربع كلمات فيقال اكتب رزقه وعمله وأجله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح. قال فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتىٰ ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتىٰ ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها**»[(٣)].

فبين ﷺ أن هذا يدخل الجنة بالعمل الذي يعمله ويختم له به، وهذا يدخل النار بالعمل الذي يعمله ويختم له به، كما قال ﷺ: «**إنما الأعمال بالخواتيم**»[(٤)]؛ وذلك لأن جميع الحسنات تحبط بالردة، وجميع السيئات تغفر بالتوبة، ونظير ذلك من

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٦٦٢).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٩٤٩). ومسلم برقم (٢٦٤٧) عن علي رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٥٩٤). ومسلم برقم (٢٦٤٣).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٦٦٠٧) عن سهل بن سعد رضي الله عنه.

صام ثم أفطر قبل الغروب، أو صلىٰ وأحدث عمدًا قبل كمال الصلاة بطل عمله، وبالجملة فالذي عليه سلف الأمة وأئمتها ما بعث الله به رسله وأنزل كتبه فيؤمنون بخلق الله وأمره، بقدره وشرعه، بحكمه الكوني وحكمه الديني، وإرادته الكونية والدينية، كما قال في الآية الأولىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ﴾ [هود: ٣٤]، وقال تعالىٰ في الإرادة الدينية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وَقَالَ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾﴾ [النساء: ٢٦]، وَقَالَ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وهم مع إقرارهم بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه وأنه خلق الأشياء بقدرته ومشيئته- يقرون بأنه لا إله إلا هو لا يستحق العبادة غيره، ويطيعونه ويطيعون رسله، ويحبونه ويرجونه ويخشونه ويتكلون عليه وينيبون إليه، ويوالون أولياءه ويعادون أعداءه، ويقرون بمحبته لما أمر به ولعباده المؤمنين ورضاه بذلك، وبغضه لما نهىٰ عنه وللكافرين وسخطه لذلك ومقته له، ويقرون بما استفاض عن النبي ﷺ من «**أن الله أشد فرحًا بتوبة عبده التائب من رجل أضل راحلته بأرض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه فطلبها فلم يجدها فقال تحت شجرة فلما استيقظ إذا بدابته عليها طعامه وشرابه فالله أشد فرحًا بتوبة عبده من هذا براحلته**»[(١)]، فهو إلههم الذي يعبدونه وربهم الذي يسألونه، كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [الفاتحة: ٢]، إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ [الفاتحة: ٥]، فهو المعبود

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٧٤٤) عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

المستعان، والعبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل، فهم يحبونه أعظم مما يحب كل محب محبوبه كما قال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وكل ما يحبونه سواه فإنما يحبونه لأجله كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقىٰ في النار**»(١)، وفي الترمذي وغيره: «**أوثق عرىٰ الإيمان الحب في الله والبغض في الله، ومن أحب لله وأبغض لله وأعطىٰ لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان**»(٢)، وهو سبحانه يحب عباده المؤمنين، وكمال الحب هو الخلة التي جعلها الله لإبراهيم ومحمد صلىٰ الله عليهما وسلم؛ فإن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، واستفاض عن النبي ﷺ في الصحيح من غير وجه أنه قال: «**إن الله اتخذني خليلًا كما اتخذ إبراهيم خليلًا**»(٣)، وقال: «**لو كنت متخذًا من أهل الأرض خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا ولكن صاحبكم خليل الله**»(٤)، يعني نفسه، ولهذا اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة وأهل المعرفة أن الله نفسه يحب ويحب»(٥).

وقال أيضًا في بيان المقصود بلفظ التأثير: «والمقصود هنا أن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به علىٰ سبب آخر وانتفاء موانع -وكل ذلك بخلق الله تعالىٰ- فهذا حق وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا

---

(١) أخرجه البخاري برقم (١٦). ومسلم برقم (٤٣) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داوود برقم (٤٦٨١).

(٣) أخرجه مسلم برقم (٥٣٢) عن جندب رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم برقم (٥٣٢) عن جندب رضي الله عنه.

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٣٧-١٤١).

الاعتبار، وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع؛ فليس شيء من المخلوقات مؤثرًا، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولا ند له؛ فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، قال تعالىٰ: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ﴾ [فاطر: ٢]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سبأ: ٢٢]، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ﴾ [سبأ: ٢٣]، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الزمر: ٣٨]، ونظائر هذا في القرآن كثيرة. فإذا عرف ما في لفظ «التأثير» من الإجمال والاشتراك؛ ارتفعت الشبهة وعرف العدل المتوسط بين الطائفتين، فمن قال: إن المؤمن والكافر سواء فيما أنعم الله عليهما من الأسباب المقتضية للإيمان، وإن المؤمن لم يخصه الله بقدرة ولا إرادة آمن بها، وإن العبد إذا فعل لم تحدث له معونة من الله وإرادة لم تكن قبل الفعل: فقوله معلوم الفساد، وقيل لهؤلاء: فعل العبد من جملة الحوادث والممكنات فكل ما به يعلم أن الله تعالىٰ أحدث غيره يعلم به أن الله أحدثه، فكون العبد فاعلًا بعد أن لم يكن أمر ممكن حادث فإن أمكن صدور هذا الممكن الحادث بدون محدث واجب يحدثه ويرجح وجوده علىٰ عدمه؛ أمكن ذلك في غيره فانتقض دليل إثبات الصانع»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإذا فسر التأثير بمجرد الاقتران فلا فرق بين أن يكون الفارق في المحل أو خارجًا عن المحل. وأيضًا قال لهم المنازعون: من المستقر في فطر الناس أن من فَعَلَ العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٣٤-١٣٥).

فعل الكذب فهو كاذب، فإذا لم يكن العبد فاعلًا لكذبه وظلمه وعدله بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم، قالوا: وهذا كما قلتم أنتم وسائر الصفاتية: من المستقر في فطر الناس أن من قام به العلم فهو عالم، ومن قامت به القدرة فهو قادر، ومن قامت به الحركة فهو متحرك، ومن قام به التكلم فهو متكلم، ومن قامت به الإرادة فهو مريد، وقلتم إذا كان الكلام مخلوقًا كان كلامًا للمحل الذي خلقه فيه كسائر الصفات، فهذه القاعدة المطردة فيمن قامت به الصفات نظيرها أيضًا من فعل الأفعال. وقالوا أيضًا: القرآن مملوء بذكر إضافة هذه الأفعال إلىٰ العباد كقوله تعالىٰ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الكهف: ١٠٧]، وأمثال ذلك.

وقالوا أيضًا: إن الشرع والعقل متفقان علىٰ أن العبد يحمد ويذم علىٰ فعله، ويكون حسنة له أو سيئة فلو لم يكن إلا فعل غيره لكان ذلك الغير هو المحمود المذموم عليها»[(١)].

وقد تنبَّه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ ونبَّه إلىٰ خطر هذا القول في الأسباب بالعادة، وأنَّ فيه إبطالًا للشرع ونفيًا للحكمة، فمن قال: إن وجود الشيء وعدمه سيان فقد أدخل العقلَ في محارات وقال علىٰ الشرع بقول لا ينفكُّ في جوابه عنه من قول باطل آخر، وقد تنبَّه الإمام ابن تيمية إلىٰ خطر هذا المسلك فقال: «ومن قال: إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالىٰ بها المخلوقات ليست أسبابًا، أو إن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عاديٍّ كاقتران الدليل بالمدلول؛ فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١١٩-١٢٠).

الخدِّ تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز. قال بعض الفضلاء: تكلَّم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوىٰ والطبائع فأضحَكوا العقلاء علىٰ عقولهم. ثم إنَّ هؤلاء يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول: إنه شبع بالخبز ورَوِي بالماء، بل يقول: شبعتُ عندَه ورَوِيت عندَه؛ فإن الله يخلق الشبع والرِّيَّ ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة، لا بها»(١).

ويضيف أيضًا ابن تيمية لهذا القول لازمًا من اللوازم التي تلزم من يقول بالعادة فيقول: «وكذلك أيضًا لزمت من لا يثبت في المخلوقات أسبابًا وقوىٰ وطبائع، ويقول: إن الله يفعل عندها لا بها، فلزمه أن لا يكونَ فرق بين القادر والعاجز، وإن أثبتَ قدرةً وقال: إنها مقترنة بالكسب، قيل له: لم تثبت فرقًا معقولًا بين ما تثبته من الكسب وتنفيه من الفعل، ولا بين القادر والعاجز، إذا كان مجرد الاقتران لا اختصاص له بالقدرة، فإن فعل العبد يقارن حياته وعلمه وإرادته وغير ذلك من صفاته، فإذا لم يكن للقدرة تأثيرٌ إلا مجرَّد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها»(٢).

ويمكن القول بإنَّ القول في السببية كانت سببًا في نسبة الدين إلىٰ معاداة العقل والتجارب؛ لأن فيها تعطيلًا لها ونفيًا للحكمةِ؛ مما جعل ضعافَ العقول، ومن ليس لهم علم بالشرع ولَمَّا يدخل الإيمان في قلوبهم حين يرون مكابرةَ هذه النظرية للواقع والحسِّ يرونَ أنهم بتبنِّيهم للدين يركبون أمواجًا طامية ويخوضون لجَّة سحيقة، يبحرون فيها ضدَّ العقل، وقد لا يجدون في النقل بُلغة تطمئِنهم، بل هم في أمر مريج من مخالفة صريح العقل وعدم وجود النقل القاطع الذي ينضبط القول به في المسألة.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٣٦-١٣٧).
(٢) منهاج السنة (٣/ ١١٣).

وقد أدَّىٰ رأي الغزالي إلىٰ نفيِ الحكمة والتعليل، وهو ما يصطدم بالنصوص الشرعية.

كما أن الغزاليَّ بقوله هذا يميل إلىٰ الجبر، ونفي تأثير الأسباب والعلاقة بينها وبين مسبباتها، وجعلها مجردَ تساوقٍ فقط، وأغفل الشروطَ والموانع، فجعل قدرة العبد في مقابل قدرة الربِّ فأبطلها.

قال ابن تيمية: «تكلم قومٌ من الناس في إبطال الأسباب والقوىٰ والطبائع فأضحكوا العقلاء علىٰ عقولهم».

قال ابن القيم: «فإنَّ ضعفاء العقول إذا سمعوا أنَّ النار لا تحرق، والماء لا يغرق، والخبز لا يشبع، والسيف لا يقطع، ولا تأثيرَ لشيء من ذلك البتة، ولا هو سبب لهذا الأثر، وليس فيه قوة، وإنما الخالق المختار يشاء حصول كلِّ أثر من هذه الآثار عند ملاقاة كذا لكذا، قالت: هذا هو التوحيد وإفراد الربِّ بالخلق والتأثير، ولم يدر هذا القائل أنَّ هذا إساءة ظن بالتوحيد وتسليط لأعداء الرسل علىٰ ما جاؤوا به، كما تراه عيانًا في كتبهم، ينفِّرون به الناسَ عن الإيمان، ولا ريب أنَّ الصَّدِيقَ الجاهل قد يضرُّ ما لا يضرُّه العدو العاقل»[(١)].

وهذا الذي به يلتئِم العقلُ الصريح والنقل الصحيح، ويتواطآن مع الفطرة، وبه يُفهم نظام الكون وسنةُ الله التي لا تتغير ولا تتبدَّل.

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «كما أن من جعلها هي المبدِعة لذلك فقد أشرك بالله، وأضاف فعله إلىٰ غيره».

(١) شفاء العليل (ص١٨٩).

الشـــرح

هؤلاء هم أصحاب القول الثالث، وهم الفلاسفة الذين جعلوا الأسباب هي المبدعة لهذا الكون باعتبار أن الكون عندهم هو مجموعة العناصر والعوالم الكونية التي يزعمون أنها تؤثر في بعضها تأثيرًا مستقلًا عن إرادة الخالق سبحانه، أو كما يزعم الملاحدة: أنها هي وحدها الوجود، وهي وحدها المؤثر والمؤثر فيه، وليس لها خالق مدبر متصرف، تعالىٰ الله عما يقوله الظالمون علوًّا كبيرًا.

والفلسفة تعود في جذورها إلىٰ الفلسفة اليونانية، وفلسفة ما بعد أرسطو هي فلسفة إلحادية لا تؤمن بإله، ولا تؤمن برب ولا بمعبود، فالفلاسفة يزعمون أن للعالم صانعًا ليس بعالم ولا قادر ولا حي[(١)].

وينكرون حقيقة الإيمان بالله وباليوم الآخر ويتعاملون مع نصوصهما كما يتعاملون مع كل أمر غيبي باعتبار أنه عندهم مجرد وهم وخيال لا حقيقة له.

«والفلسفة، اسم جنس لمن يُحِبُّ الحكمة ويُؤْثِرُها، وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصًّا بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلىٰ ما يقتضيه العقل في زعمه.

وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو، وهم الـمَشَّاؤُون خاصة، وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها وقررها، وهي التي يعرفها -بل لا يعرفُ سواها- المتأخرون من المتكلمين»[(٢)].

أما الفلاسفة فإن إيمانهم بالله تبارك وتعالىٰ لا يكاد يتعدىٰ الإيمان بوجوده المطلق، -أي بوجوده في الذهن والخيال دون الحقيقة-، وأما ما عدا ذلك

---

(١) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٧٧)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية (٥٣).

(٢) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٥٧).

فلا يكادون يتفقون علىٰ شيء، فالمباحث العقدية عندهم من أسخف وأفسد ما قالوا به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعة، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلًا عن أن تكون قضايا صادقة»[(١)].

ويتجلىٰ فساد معتقد الفلاسفة في الله أكثر عندما نعرض لك بعض أقوالهم في ذات الله وصفاته.

فالفلاسفة يطلقون علىٰ الله مسمىٰ (واجب الوجود)، وتوحيد واجب الوجود عندهم يكفي مجرد تصوره للعلم الضروري بفساده.

فالتوحيد عندهم يقتضي تجريده من كل صفات الكمال اللازمة له، فهو ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام، ولا غير ذلك من الصفات، ويقولون بدلًا من ذلك: (إنه عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعالم ومعلوم وعلم)، وجعلوا كل ذلك أمورًا عدمية.

ودفعهم إلىٰ ذلك زعمهم أن تعدد الصفات موجب للتركيب في حق الله، وفساد هذا القول جلي واضح.

فالله وصف نفسه بالصفات، ووصفه بها رسوله ﷺ، وثبت ذلك في الكتاب والسنة نقلًا.

كما أن العقل يشهد بفساد قولهم؛ فإن تعدد الصفات لم تقل لغة ولا شرع ولا عقل سليم إنه يوجب تركيب الموصوف، إلا عند الفلاسفة[(٢)].

ومن شنيع كلامهم كذلك زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات، فهو عندهم

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين (ص١١٤).

(٢) انظر الرد علىٰ المنطقيين (ص٣١٤).

لا يعرف عين موسىٰ، ولا عيسىٰ، ولا محمدًا عليهم الصلاة والسلام، فضلًا عن الوقائع التي قصها القرآن وغيرها من أمور المخلوقات. وفساد هذا القول واضح جلي في النقل والعقل.

أما النقل؛ فالله تعالىٰ يقول: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: ٥٩]. وكذا العقل أيضًا شاهد بفساد هذا المعتقد، فكيف يجهل الله أمورًا سيرها بأمره وأجراها بقدره وأخبر عنها في كتابه[(١)].

ومن شنيع قولهم ما قالوه في قدرة الله من أنه فاعل بالطبع لا بالاختيار؛ لأن الفاعل بالطبع يتحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله، وما دروا أنهم بهذا جعلوا الإنسان الفاعل بالاختيار أكمل من الله الفاعل بالطبع علىٰ حد زعمهم. وهذا القول مردود بقول الله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]. ومردود بالعقل لأن الله هو أكمل الفاعلين فكيف يُشبَّه فعله بفعل الجماد.

والفلاسفة يدأبون حتىٰ يثبتوا واجب الوجود، ومع إثباتهم له فهو عندهم وجود مطلق، لا صفة له ولا نَعْتَ، ولا فعل يقوم به، لم يخلق السموات والأرض بعد عدمها، ولا له قدرة علىٰ فعل، ولا يعلم شيئًا.

ولا شك أن الذي كان عند مشركي العرب من كفار قريش وغيرهم أهون من هذا، فعباد الأصنام كانوا يثبتون ربًّا خالقًا عالمـًا قادرًا حيًّا، وإن كانوا يشركون معه في العبادة.

ففساد أقوال الفلاسفة في الله لا يضاهيه فساد، فهذا ما عند هؤلاء من خبر الإيمان بالله عَزَّوَجَلَّ.

---

(١) انظر الرد علىٰ المنطقيين (ص٤٦١).

قال ابن تيمية: «وشرك هؤلاء المتفلسفة وتعطيلهم أعظم بكثير من شرك القدرية وتعطيلهم، فإن هؤلاء يجعلون الفلك هو المحدث للحوادث التي في الأرض كلها، فلم يجعلوا لله شيئًا أحدثه، بخلاف القدرية فإنهم أخرجوا عن إحداثه أفعال الحيوان وما تولد عنها؛ فقد لزمهم التعطيل من إثبات حوادث بلا محدث وتعطيل الرب عن إحداث شيء من الحوادث، وإثبات شريك فعل جميع الحوادث، ومن العجب أنهم ينكرون علىٰ القدرية وغيرهم قولهم: إن الرب ما زال عاطلًا عن الفعل حتىٰ أحدث العالم، وهم يقولون: ما زال ولا يزال معطلًا عن الإحداث، بل عن الفعل، فإن ما لزم ذاته كالعقل والفلك ليس هو في الحقيقة فعلًا له؛ إذ الفعل لا يفعل إلا شيئًا بعد شيء، فأما ما لزم الذات فهو من باب الصفات بمنزلة لون الإنسان وطوله، فإنه يمتنع أن يكون فعلًا له، بخلاف حركاته فإنها فعل له، وإن قدر أنه لم يزل متحركًا كما يقال في نفس الإنسان: إنها لم تزل تتحول من حال إلىٰ حال، وإن القلب أشد تقلبًا من القدر إذا استجمعت غليانًا، فكون الفاعل الذي هو في نفسه يقوم به فعله يحدث شيئًا بعد شيء معقول، بخلاف ما لزمه لازم يقارنه في الأزل، فهذا لا يعقل أن يكون مفعولًا له.

فتبين أنهم في الحقيقة لا يثبتون للرب فعلًا أصلًا، فهم معطلة حقًّا.

وأرسطو وأتباعه إنما أثبتوا العلة الأولىٰ من جهة كونها علة غائية، كحركة الفلك، فإن حركة الفلك عندهم بالاختيار كحركة الإنسان، والحركة الاختيارية لا بد لها من مراد، فيكون هو مطلوبها.

ومعنىٰ ذلك عندهم أن الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولىٰ كحركة المؤتم بإمامه والمقتدي بقدوته، وهذا معنىٰ تشبيهه بحركة المعشوق للعاشق، ليس المعنىٰ أن ذات الله محركة للفلك، إنما مرادهم أن مراد الفلك أن يكون مثله بحسب الإمكان، وهذا

باطل من وجوه لبسطها موضع آخر.

فقالوا: إن العلة الأولىٰ، وهي التي يتحرك الفلك لأجلها علة له تحركه كما تحرك العاشق للمعشوق بمنزلة الرجل الذي اشتهىٰ طعامًا فمد يده إليه، أو رأىٰ من يحبه فسعىٰ إليه؛ فذاك المحبوب هو المحرك لكون المتحرك أحبه، لا لكونه أبدع الحركة ولا فعلها، وحينئذ فلا يكون قد أثبتوا لحركة الفلك محدثًا أحدثها غير الفلك، كما لم تثبت القدرية لأفعال الحيوان محدثًا أحدثها»(١).

قال ابن القيم حاكيًا قول الفلاسفة: «فطائفة جعلت الموجب لذلك مجرد ما رأوه علة وسببًا من الحركات الفلكية والقوىٰ الطبيعية والنفوس والعقول فليس عندهم لذلك فاعل مختار مريد»(٢).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلىٰ سبب آخر في حصول مسببه، ولا بدَّ له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء إلا الله وحده، قال تعالىٰ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]، أي: فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

ولهذا من قال: إن الله لا يصدر عنه إلا واحد؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد- كان جاهلًا، فإنه ليس في الوجود واحد صدر عنه وحده شيء، لا واحد ولا اثنان، إلا الله الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون».

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٨٢-٢٨٥).

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٠٦).

الشـــرح

قبل الخوض في شرح هذه العبارة يحسن التطرق لقول الفلاسفة في معنىٰ الواحد عندهم فأقول موضحًا:

يقول ابن سينا: «إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فهو ليس بجسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة في الكلم ولا في المبادئ المقومة له، ولا في قول الشارح ولا غير ذلك مما ينافي وحدة واجب الوجود وبساطته المطلقة»[(١)].

والمتأمل لهذه العبارات التي أوردها ابن سينا يعرف أنها إنما هي مجرد اصطلاحات اصطلحها هو وأمثاله من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة اليونان، فجعلوا من تلك العبارات المبتدعة ما أسموه بالتوحيد، وادعوا أن ما تضمنته هو التنزيه، مع أنها في الحقيقة متضمنة لنفي جميع الصفات بما فيها العلو والاستواء.

فقوله: «إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه» يعني به أنه ليس لله تعالىٰ صفة ولا قدر؛ لأن ذلك علىٰ رأيه يستلزم التجسيم والتجزئة والتركيب فيلزم نفيه لأنه يلزم من ذلك الحدوث والافتقار، وذلك ينافي واجب الوجود.

فابن سينا وأمثاله من الفلاسفة يعتمدون في نفي الصفات علىٰ حجة التركيب، والتي هي: «أنه لو كان له صفة لكان مركبًا، والمركب يفتقر إلىٰ جزئيه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلىٰ غيره لا يكون واجبًا بنفسه» وهم بهذا الكلام تجدهم قد نفوا صفات الباري جميعها.

---

(١) النجاة لابن سينا (ص٣٧).

ولو توقفنا عند العبارة السابقة، وهي قوله: «إن واجب الوجود بذاته واحد بسيط...» من أجل بيان ما فيها من مخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وحتىٰ مخالفتها للعقل الذي يقدمه هؤلاء علىٰ كل شيء؛ لوجدنا هذه العبارة هي تفسير للواحد بما لا أصل له في الكتاب أو السنة، بل هو تفسير باطل شرعًا وعقلًا ولغة.

أما في اللغة: فإن أهل اللغة مطبقون علىٰ أن هذا القول ليس هو معنىٰ الواحد في اللغة، إذ القرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق علىٰ ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب وسائر اللغات أنهم يصفون كثيرًا من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسمًا، إذ المخلوقات إما أجسام وإما أعراض عند من يجعلها غيرها أو زائدة عليها.

وإذا كان أهل اللغة متفقين علىٰ تسمية الجسم الواحد واحدًا؛ امتنع أن يكون في اللغة معنىٰ الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم وأنه لا يشار إلىٰ شيء منه دون شيء، ولا يوجد في اللغة اسم الواحد إلا علىٰ ذي صفة ومقدار لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [النساء: ١]، ومعلوم أن النفس الواحدة المراد بها هنا آدم عليه السلام، وحواء خلقت من ضلع آدم، فمن جسده خلقت لا من روحه حتىٰ لا يقول القائل: الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التي لا تركيب فيها، وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام التي سماها الله نفسًا واحدة؛ علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة. وأبلغ من ذلك ما ذكره الإمام أحمد وغيره من قوله تعالىٰ ﴿ذَرۡنِى وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ١١﴾ [المدثر: ١١]، فإن الوحيد مبالغة في الواحد فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد في صفة فإنه واحد من باب أولىٰ، ومع هذا فهو جسم من الأجسام.

وأما في العقل:

فإن الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة إنه أمر

لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن، فليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز من شيء عن شيء بحيث يمكن أن يرىٰ ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمىٰ جسمًا.

وأما في الشرع:

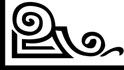
فنقول: إن مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم، تعرف مسميات تلك الأسماء حتىٰ يعطوها حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم (الواحد) في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدعها هؤلاء(١).

وأما قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية: إن أدرجوا فيها ما سوىٰ الله فذاك لا يصدر عنه وحده شيء، وإن لم يريدوا بها إلا الله وحده فهذا محل النزاع وموضع الدليل، فكيف يكون المدلول عليه هو الدليل، وذلك الواحد لا يعلمون حقيقته ولا كيفية الصدور عنه؟

وأيضًا: فالواحد الذي يثبتونه، هو وجود مجرد عن الصفات الثبوتية عن بعضهم، كابن سينا وأتباعه، أو عن الثبوتية والسلبية عند بعضهم، وهذا لا حقيقة له في الخارج، بل يمتنع تحققه في الخارج، وإنما هو أمر يقدر في الأذهان، كما تقدر الممتنعات. ولهذا كان ما ذكره ابن سينا في هذا الباب مما نازعه فيه ابن رشد وغيره من الفلاسفة، وقالوا: إن هذا ليس هو قول أئمة الفلاسفة، وإنما ابن سينا وأمثاله أحدثوه، ولهذا لم يعتمد عليه أبو البركات صاحب (المعتبر)، وهو من أقرب هؤلاء إلىٰ اتباع الحجة الصحيحة بحسب نظره، والعدول عن تقليد سلفهم، مع أن أصل

---

(١) انظر نقض التأسيس (١/ ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٨).



أمرهم وحكمتهم أن العقليات لا تقليد فيها.

وأيضًا: فإذا لم يصدر عنه إلا واحد -كما يقولونه في العقل الأول- فذلك الصادر الأول إن كان واحدًا من كل وجه؛ لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد، وهلم جرًّا، وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه -والكثرة وجودية-؛ كان قد صدر عن الأول أكثر من واحد، وإن كانت عدمية لم يصدر عنها وجود، فلا يصدر عن الصادر الأول واحد.

وأما احتجاجهم علىٰ ذلك بقولهم: لو صدر عنه شيئان، لكان مصدر هذا غير مصدر ذلك، ولزم التركيب.

فيقال أولًا: ليس الصدور عن الباري كصدور الحرارة عن النار، بل هو فاعل بالمشيئة والاختيار، ولو قدر تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية، وتعدد الإضافات والسلوب ثابتة له بالاتفاق، ولو فرض أنه تعدد صفات، فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات، وهذا حق.

وقولهم: إن هذا تركيب، والتركيب ممتنع، قد بينا فساده بوجوه كثيرة في غير هذا الموضع وبينا أن لفظ التركيب والافتقار والجزء والغير ألفاظ مشتركة مجملة، وأنها لا تلزم بالمعنىٰ الذي دل الدليل علىٰ نفيه، وإنما تلزم بالمعنىٰ الذي لا ينفيه الدليل، بل يثبته الدليل.

والمقصود هنا أن الموجب بالذات إذا فسر بهذا فهو باطل، وأما إذا فسر الموجب بالذات بأنه الذي يوجب مفعوله بمشيئته وقدرته، لم يكن هذا المعنىٰ منافيا لكونه فاعلا بالاختيار، بل يكون فاعلا بالاختيار، موجبا بذاته التي هي فاعل قادر مختار، وهو موجب بمشيئته وقدرته.

وإذا تبين أن الموجب بالذات يحتمل معنيين: أحدهما لا ينافي كونه فاعلا

بمشيئته وقدرته والآخر ينافي كونه فاعلا بمشيئته وقدرته، فمن قال: القادر لا يفعل إلا علىٰ وجه الجواز -كما يقوله من يقوله من القدرية والجهمية-؛ يجعل الفعل بالاختيار منافيًا للإيجاب، لا يجامعه بوجه من الوجوه، ويقولون: إن القادر المختار لا يكون قادرًا مختارًا إلا إذا فعل علىٰ وجه الجواز لا علىٰ وجه الوجوب.

والجمهور من أهل السنة وغيرهم يقولون: القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكنه إذا شاء أن يفعل مع قدرته؛ لزم وجود فعله، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فإنه قادر علىٰ ما يشاء، ومع القدرة التامة والمشيئة الجازمة يجب وجود الفعل.

ولهذا صارت الأقوال ثلاثة: فالفلاسفة يقولون بالموجب بالذات المجردة عن الصفات، أو الموصوف بالصفات الذي يجب أن يقارنه موجبه المعين أزلًا وأبدًا.

والقدرية من المعتزلة وغيرهم من الجهمية، ومن وافقهم من غيرهم يقولون بالفاعل المختار الذي يفعل علىٰ وجه الجواز لا علىٰ وجه الوجوب.

ثم منهم من يقول: يفعل لا بإرادة، بل المريد عندهم هو الفاعل العالم. ومنهم من يقول بحدوث الإرادة، وما يحدثه من إرادة أو فعل فهو يحدثه بمجرد القدرة، فإن القادر عندهم يرجح بلا مرجح. ثم القدرية من هؤلاء يقولون: يريد ما لا يكون، ويكون ما لا يريد، وقد يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، بخلاف المجبرة.

والجمهور من أهل السنة وغيرهم المثبتين للقدر والصفات، يقولون: إنه فاعل بالاختيار، وإذا شاء شيئًا كان، وإرادته وقدرته من لوازم ذاته، سواء قالوا بإرادة واحدة قديمة، أو بإرادات متعاقبة، أو بإرادات قديمة تستوجب حدوث إرادات أخر. فعلىٰ كل قول من هذه الأقوال الثلاثة يجب عندهم وجود مراده.

وإذا فسر الإيجاب بالذات بهذا المعنىٰ كان النزاع لفظيًّا، فالدليل الذي ذكرناه

يمكن تصوره بلفظ الموجب بالذات، ولفظ العلة والمعلول، ولفظ المؤثر والأثر، ولفظ الفاعل المختار، وهو بجميع هذه العبارات يبين امتناع قدم شيء من العالم، ووجوب حدوث كل ما سوىٰ الله.

وهنا أمر آخر، وهو أن الناس تنازعوا في الفاعل المختار -هل يجب أن تكون إرادته قبل الفعل ويمتنع مقارنتها له؟ أم يجب مقارنة إرادته -التي هي القصد- للفعل، وما يتقدم الفعل يكون عزمًا لا قصدًا؟ أم يجوز كل من الأمرين؟ - علىٰ ثلاثة أقوال.

ونحن قد بينا وجوب حدوث كل ما سوىٰ الله علىٰ كل قول من الأقوال الثلاثة: قول من يوجب المقارنة، وقول من يقول بأن المقارنة ممتنعة، وقول من يجوز الأمرين».

وكذلك تنازعوا في القدرة -هل يجب مقارنتها للمقدور ويمتنع تقديمها؟ أم يجب تقدمها علىٰ المقدور ويمتنع مقارنتها؟ أم تتصف بالتقدم والمقارنة؟ - علىٰ ثلاثة أقوال أيضًا.

وفصل الخطاب أن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة مستلزمة للفعل ومقارنة له، فلا يكون الفعل بمجرد قدرة متقدمة غير مقارنة، ولا بمجرد إرادة متقدمة غير مقارنة، بل لا بد عند وجود الأثر من وجود المؤثر التام، ولا يكون الفعل بفاعل معدوم حين الفعل، ولا بقدرة معدومة حين الفعل، ولا بإرادة معدومة حين الفعل، وقبل الفعل لا تجتمع الإرادة الجازمة والقدرة التامة، فإن ذلك مستلزم للفعل، فلا يوجد إلا مع الفعل، لكن قد يوجد قبل الفعل قدرة بلا إرادة، وإرادة بلا قدرة، كما قد يوجد عزم علىٰ أن يفعل، فإذا حضر وقت الفعل قوي العزم فصار قصدًا، فتكون الإرادة حين الفعل أكمل مما كانت قبله، وكذلك القدرة حين الفعل أكمل مما

كانت قبله.

وبهذا كان العبد قادرًا قبل الفعل القدرة المشروطة في الأمر التي بها يفارق العاجز، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التَّغَابُنِ: ١٦]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ﴾ [المجادلة: ٤].

فإن هذه الاستطاعة لو لم تكن إلا مقارنة للفعل؛ لم يجب الحج علىٰ من لم يحج، ولا وجب علىٰ من لم يتق الله أن يتقي الله، ولكان كل من لم يصم الشهرين المتتابعين غير مستطيع للصيام، وهذا كله خلاف هذه النصوص وخلاف إجماع المسلمين.

فمن نفىٰ هذه القدرة من المثبتين للقدر، وزعم أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل؛ فقد بالغ في مناقضة القدرية الذين يقولون: لا تكون الاستطاعة إلا قبل الفعل.

فإن هؤلاء أخطئوا حيث زعموا ذلك، وقالوا: إن كل ما يقدر به العبد علىٰ الإيمان والطاعة فقد سوىٰ الله فيه بين المؤمن والكافر، بل سوىٰ بينهما في كل ما يمكن أن يعطيه للعبد مما به يؤمن ويطيع.

وهذا القول فاسد قطعًا، فإنه لو كانا متساويين في جميع أسباب الفعل؛ لكان اختصاص أحدهما بالفعل دون الآخر ترجيحًا لأحد المتماثلين علىٰ الآخر من غير مرجح. وهذا هو أصل هؤلاء القدرية، الذين يقولون: إن الفاعل القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه علىٰ الآخر بلا مرجح، وهذا باطل وإن وافقهم عليه بعض المثبتين للقدر.

وأما المثبتون للقدر المخالفون لهم في هذا الأصل، فمنهم طائفة إذا تكلموا في مسائل القدر وخلق أفعال العباد، قالوا: إن القادر لا يرجح أحد مقدوريه علىٰ الآخر

إلا بمرجح، لكن إذا تكلموا في مسائل فعل الله، وحدوث العالم، والفرق بين الموجب والمختار، ومناظرة الدهرية، تجد كثيرًا منهم يناظرهم مناظرة من قال من القدرية والجهمية المجبرة بأن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح.

وبهذا ظهر اضطرابهم في هذه الأصول الكبار، التي يدورون فيها بين أصول القدرية والجهمية المجبرة المعطلة لحقيقة الأمر والنهي، والوعد والوعيد، ولصفة الله في خلقه وأمره، وبين أصول الفلاسفة الدهرية المشركين»[١].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فالنار التي جعل الله فيها حرارة، لا يحصل الإحراق إلا بها وبمحل يقبل الاحتراق، فإذا وقعت علىٰ السَّمَنْدَل والياقوت ونحوهما لم تحرقهما، وقد يُطلىٰ الجسم بما يمنع إحراقه، والشمس التي يكون عنها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه، وإذا حصل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع».

الشرح

بالنسبة لتأثير الأسباب في مسبَّباتها فقد فقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لفظ (التأثير) فيه إجمال، فإن القدرة مع مقدورها كالسبب مع المسبب والعلة مع المعلول والشرط مع المشروط.

فإن أريد بالقدرة القدرةُ الشرعية المصحِّحة للفعل المتقدِّمة عليه فتلك شرط للفعل وسبب من أسبابه وعلَّة ناقصة له.

وإن أريد بالقدرة القدرةُ المقارنة للفعل المستلزمة له فتلك علَّة للفعل وسبب

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٠٢-٤٠٩).

تامٌّ، ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء هو وحدَه علَّة تامَّة وسبب تامٌّ للحوادث، بمعنىٰ أن وجودَه مستلزم لوجود الحوادث، بل ليس هذا إلا مشيئة الله تعالىٰ خاصَّة، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق، والشمس في الإشراق، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء، ونحو ذلك، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحدَه، بل لا بدَّ من أن ينضمَّ إليه سبب آخَر، ومع هذا فلهما موانعُ تمنعهما عن الأثر، فكلُّ سبب فهو موقوفٌ علىٰ وجود الشروطِ وانتفاءِ الموانع، وليس في المخلوقات واحدٌ يصدُر عنه وحده شيء.

وهذا مما يبيِّن لك خطأَ المتفلسفة الذين قالوا: الواحِد لا يصدر عنه إلا واحدٌ، واعتبروا ذلك بالآثار الطبيعيَّة كالمسخن والمبرد ونحو ذلك. فإن هذا غلطٌ؛ فإنَّ التسخينَ لا يكون إلا بشيئين: أحدهما: فاعِل كالنار، والثاني: قابل كالجسم القابل للسخونة والاحتراق، وإلا فالنار إذا وقعت علىٰ السَمندل والياقوت لم تحرقه، وكذلك الشمس فإن شعاعَها مشروط بالجسم المقابل للشمس الذي ينعكس عليه الشعاع، وله موانع من السحاب والسقوف وغير ذلك، فهذا الواحِد الذي قدَّروه في أنفسهم لا وجودَ له في الخارج»[(١)].

وشيخ الإسلام ابن تيمية ضرب مثالًا موضحًا للمسألة فقال: «وبالتمييز بين هاتين القدرتَين يظهر لك قول من قال: القدرةُ مع الفعل. ومن قال: قبله. ومن قال: الأفعال كلُّها تكليف ما لا يطاق. ومن منَع ذلك. وتقف علىٰ أسرار المقالات، وإذا أشكل عليك هذا البيانُ فخذ مثلًا من نفسك: أنت إذا كتبتَ بالقلم وضربتَ بالعصا، ونجرت بالقدوم، هل يكون القلَم شريكَك أو يضافُ إليه شيءٌ من نفس الفعل

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٣٣).

وصفاته؟ أم هل يصلح أن تلغيَ أثره وتقطَع خبرَه وتجعل وجوده كعدمه؟ أم يقال: به فعل وبه صنع -ولله المثل الأعلىٰ- فإنَّ الأسباب بيد العبد ليسَت من فعلِه، وهو محتاج إليها لا يتمكَّن إلا بها، والله سبحانه خلق الأسبابَ ومسبباتها، وجعل خلق البعضِ شرطًا وسببًا في خلق غيره، وهو مع ذلك غنيٌّ عنِ الاشتراط والتسبُّب، ونظم بعضها ببعض، لكن لحكمة تتعلَّق بالأسباب وتعود إليها، والله عزيز حكيم»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والمقصود هنا: أنه لا بدَّ من الإيمان بالقدر، فإن الإيمان بالقدر من تمام التوحيد، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: هو نظام التوحيد، فمن وحَّد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحَّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبُه توحيدَه[(٢)].

ولا بدَّ من الإيمان بالشرع، وهو الإيمان بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، كما بعث الله بذلك رسله، وأنزل كتبه».

الشـــرح

قال ابن القيم: «النبي ﷺ أرشد الأمة في القدر إلىٰ أمرين هما سببا السعادة:

١- الإيمان بالأقدار فإنه نظام التوحيد.

٢- والإتيان بالأسباب التي توصل إلىٰ خيره وتحجز عن شره، وذلك نظام الشرع.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٩١).

(٢) قول ابن عباس: القدر نظام التوحيد. أخرجه الفريابي في القدر (ص١٤٣)، وضعفه الشيخ الألباني. انظر ضعيف الجامع الصغير (ص٦٠٢).

فأرشدهم إلىٰ نظام التوحيد والأمر.

فأبىٰ المنحرفون إلا القدح بإنكاره في أصل التوحيد، أو القدح بإثباته في أصل الشرع، ولم تتسع عقولهم التي لم يلق الله عليها من نوره للجمع بين ما جمعت الرسل جميعهم بينه، وهو القدر والشرع والخلق والأمر، وهدىٰ الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم.

والنبي ﷺ شديد الحرص علىٰ جمع هذين الأمرين للأمة، وقد تقدم قوله: «**احرص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز**»[(١)]. وإن العاجز من لم يتسع للأمرين»[(٢)].

قال ابن القيم: «وبالجملة فكل دليل في القرآن علىٰ التوحيد فهو دليل علىٰ القدر وخلق أفعال العباد، ولهذا كان إثبات القدر أساس التوحيد، قال ابن عباس: «الإيمان بالقدر نظام التوحيد فمن كذب بالقدر نقض تكذيبُه التوحيد»[(٣)]، [(٤)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والإنسان مضطر إلىٰ شرعٍ في حياته الدنيا، فإنه لا بدَّ له من حركة يجلب بها منفعته، وحركة يدفع بها مضرته، والشرع هو الذي يميِّز بين الأفعال التي تنفعه، والأفعال التي تضره، وهو عدل الله في خلقه، ونوره بين عباده، فلا يمكن الآدميين أن يعيشوا بلا شرع يميِّزون به بين ما يفعلونه ويتركونه».

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٦٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) شفاء العليل (١/ ٢٦).

(٣) أثر ابن عباس في الإبانة الكبرىٰ لابن بطة برقم (١٦١٨)، ولفظه: «الْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ نِظَامُ التَّوْحِيدِ، فَمَنْ وَحَّدَ اللهَ وَكَذَّبَ بِالْقَدَرِ، كَانَ تَكْذِيبُهُ بِالْقَدَرِ نَقْضًا لِلتَّوْحِيدِ».

(٤) شفاء العليل (١/ ٦٥).

الشـــرح

بين المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا أهمية الشريعة المُلِحَّة بالنسبة للناس؛ فقال: «**والإنسان مضطر إلىٰ شرع في حياته الدنيا**».

قال ابن تيمية: «فالنفوس أحوج إلىٰ معرفة ما جاء به واتباعه، منها إلىٰ الطعام والشراب؛ فإن هذا إذا فات حصل الموت في الدنيا، وذاك إذا فات حصل العذاب.

فحق علىٰ كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به وطاعته؛ إذ هذا طريق النجاة من العذاب الأليم والسعادة في دار النعيم، والطريق إلىٰ ذلك الرواية والنقل؛ إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل»[(١)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حاجة الناس إلىٰ الشريعة ضرورية فوق حاجتهم إلىٰ كل شيء، ولا نسبة لحاجتهم إلىٰ علم الطب إليها، ألا ترىٰ أن أكثر العالم يعيشون بغير طبيب ولا يكون الطبيب إلا في بعض المدن الجامعة، وأما أهل البدو كلهم وأهل الكفور كلهم وعامة بني آدم فلا يحتاجون إلىٰ طبيب، وهم أصح أبدانًا وأقوىٰ طبيعة ممن هو متقيد بالطبيب، ولعل أعمارهم متقاربة، وقد فطر الله بني آدم علىٰ تناول ما ينفعهم واجتناب ما يضرهم، وجعل لكل قوم عادة وعرفًا في استخراج ما يهجم عليهم من الأدواء، حتىٰ إن كثيرًا من أصول الطب إنما أخذت عن عوائد الناس وعرفهم وتجاربهم، وأما الشريعة فمبناها علىٰ تعريف مواقع رضىٰ الله وسخطه في حركات العباد الاختيارية، فمبناها علىٰ الوحي المحض والحاجة إلىٰ التنفس، فضلًا عن الطعام والشراب؛ لأن غاية ما يقدر في عدم التنفس والطعام والشراب موت البدن وتعطل الروح عنه، وأما ما يقدر عند عدم الشريعة ففساد الروح والقلب جملة»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٥).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وليس المراد بالشرع مجرد العدل بين الناس في معاملاتهم، بل الإنسان المنفرد لا بدَّ له من فعل وترك، فإن الإنسان همَّام حارث، كما قال النبي ﷺ: «أصدق الأسماءُ: حارثٌ وهَمَّام»[(١)]، وهو معنىٰ قولهم: متحرك بالإرادة، فإذا كان له إرادة هو متحرك بها؛ فلا بد أن يعرف ما يريده هل هو نافع له أو ضار؟ وهل يصلحه أو يفسده؟

وهذا قد يعرف بعضه الناس بفطرتهم، كما يعرفون انتفاعهم بالأكل والشرب، وكما يعرفون ما يعرفون من العلوم الضرورية بفطرتهم، وبعضه يعرفونه بالاستدلال الذي يهتدون به بعقولهم، وبعضه لا يعرفونه إلا بتعريف الرسل وبيانهم لهم، وهدايتهم إياهم».

الشـــرح

الله عَزَّوَجَلَّ ركَّب في الإنسان:

- قوةً في التفكير والعلم والنظر.
- وقوةً في الإرادة والعمل.

بيان القوة العلمية والقوة العملية في القلب:

القلب معناه: الباطن، ومنه سمي البئر قليبًّا؛ لأنه يحتوي علىٰ الماء في باطنه.

وهل القلب هو الباطن فقط أم يتعلق به الأفكار التي هي في الدماغ؟

عندما ننظر نجد أنه يقصد به مجموع الأمرين، فعندما زكىٰ ربنا تعالىٰ النبي ﷺ

---

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٨٧ رقم ٤٩٥٠).

زكاه بأمرين فقال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم: ٢].

وعندما زكىٰ النبي ﷺ الخلفاء زكاهم بقوله ﷺ: «**الرَّاشدين المهديين**»[(١)]، فعندما تجمع بين الآية والحديث تجد أنهما متقابلان؛ فنفي الضلال هو ضد الرشد، ونفي الغواية هي ضد الهدىٰ.

والرشد يكون في العقل، قال تعالىٰ: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

وهاتان القوتان (قوة العلم وقوة العمل) جمع بينهما النبي بقوله ﷺ: «أَصْدَقُ الْأَسْمَاءِ حَارِثٌ وَهَمَّامٌ»[(٢)]؛ لأن معنىٰ (حارث) أي: عامل، ومعنىٰ (همام): مريد.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وينبغي أن يعرف أن هاتين القوتين لا تتعطلان في القلب، بل إن استعمل قوته العلمية في معرفة الحق وإدراكه، وإلا استعملها في معرفة ما يليق به ويناسبه من الباطل، وإن استعمل قوته الإرادية العملية في العمل به، وإلا استعملها في ضده، فالإنسان حارث هَمَّام بالطبع، كما قال النبي صلىٰ الله تعالىٰ عليه وآله وسلم: «أَصْدَقُ الأَسْمَاءِ: حَارِثٌ وَهَمَّامٌ»، فالحارث: الكاسب العامل، والهمام: المريد، فإن النفس متحركة بالإرادة، وحركتها الإرادية لها من لوازم ذاتها، والإرادة تستلزم مرادًا يكون متصوَّرًا لها، متميزًا عندها، فإن لم تتصور الحق وتطلبه وتريده؛ تصورت الباطل وطلبته وأرادته ولا بد»[(٣)].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ -تعليقًا علىٰ سورة العصر-: «ولما كان الإنسان له قوتان قوة العلم وقوة العمل، وله حالتان حالة يأتمر فيها بأمر غيره وحالة يأمر فيها غيره؛ استثنىٰ

---

(١) أخرجه الترمذي (٥/ ٤٤ رقم ٢٦٧٦) عن العرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
(٢) أخرجه أبو داوود (٤/ ٢٨٧ رقم ٤٩٥٠).
(٣) إغاثة اللهفان (١/ ٢٥).

سبحانه مَن كَمَّلَ قُوَّتَهُ العلميةَ بالإيمان وقُوَّتَهُ العمليةَ بالعمل الصالح، وانقاد لأمر غيره له بذلك، وأمر غيره به من الإنسان الذي هو في خسر، فإن العبد له حالتان حالة كمال في نفسه وحالة تكميل لغيره، وكماله وتكميله موقوف علىٰ أمرين: علم بالحق، وصبر عليه؛ فتضمنت الآية جميع مراتب الكمال الإنساني من العلم النافع والعمل الصالح والإحسان إلىٰ نفسه بذلك وإلىٰ أخيه به وانقياده وقبوله لمن يأمره بذلك»[(١)].

فبين ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن مدار كمال العبد وسعادته وصلاحه في الدنيا والآخرة متوقف علىٰ الأمور الأربعة التي في سورة العصر، وهي الإيمان بالله (الذي هو قوته العلمية)، والعمل الصالح (الذي هو قوته العملية)، والتواصي بالحق (وهو الدعوة إلىٰ الله)، والتواصي بالصبر، وهذه الأمور الأربعة هي مدار الشريعة.

وقال ابن القيم -عند تفسير قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٩-٣٠]: «هذه الآية تضمنت قواعد الدين علمًا وعملًا واعتقادًا.

فقوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ أمر سبحانه فيها بالقسط هو الذي هو حقيقة شرعه ودينه، وهو يتضمن التوحيد فإنه أعدل العدل، والعدل في معاملة الخلق، والعدل في العبادة، وهو الاقتصاد في السنة.

وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ يتضمن الأمر بالإقبال علىٰ الله وإقامة عبوديته في ثبوته، ويتضمن الإخلاص له وهو عبوديته وحده لا شريك له فهذا ما فيها من العمل.

---

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص٨٦).

ثم أخبر بمبدأهم ومعادهم فتضمن ذلك حدوث الخلق وإعادته فذلك الإيمان بالمبدأ والمعاد فقال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾.

ثم أخبر عن القدر الذي هو نظام التوحيد فقال: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ فتضمنت الآية الإيمان بالقدر والشرع والمبدأ والمعاد والأمر بالعدل والإخلاص.

ثم ختم الآية بذكر حال مَن لم يصدق هذا الخبر ولم يطع هنا الأمر، بأنه وَالَىٰ الشيطان من دون ربه وأنه علىٰ ضلال وهو يحسب أنه علىٰ هدىٰ، فقال: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾. والله أعلم»[(١)].



(١) شفاء العليل (١/ ٢٩٢) بتصرف يسير.

[اتفاق الناس على أن الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال هل يعرف حسنها وقبحها بالعقل، أم ليس لها حسن وقبح يعرف بالعقل؟ كما قد بُسط في غير هذا الموضع، وبيَّنا ما وقع في هذا الموضع من الاشتباه، فإنهم اتفقوا علىٰ أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو أن يكون الفعل سببًا لما يحبُّه الفاعل ويلتذُّ به، وسببًا لما يبغضه ويؤذيه.

وهذا القدر يُعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرىٰ، وبهما جميعًا أخرىٰ، لكن معرفة ذلك علىٰ وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة لا تُعلم إلا بالشرع، فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وأمرت به من تفاصيل الشرائع لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفصيل أسماء الله وصفاته لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا قد يعلمون بعقولهم جمل ذلك.

وهذا التفصيل الذي يحصل به الإيمان، وجاء به الكتاب هو مما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ﴾ [الشورىٰ: ٥٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾﴾ [سبأ: ٥٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ ۚ﴾ [الأنبياء: ٤٥].

ولكن طائفة توهمت أن للحسن والقبح معنىٰ غير هذا، وأنه يعلم بالعقل،



وقابلتهم طائفة أخرىٰ ظنت أن ما جاء به الشرع من الحسن والقبح يخرج عن هذا، فكلتا الطائفتين اللتين أثبتتا الحسن والقبح والعقليين أو الشرعيين وأخرجتاه عن هذا القسم غلطت.

ثم إن كلتا الطائفتين لما كانت تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية، ودلت عليه الشواهد العقلية- تنازعوا بعد اتفاقهم علىٰ أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح، هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا تتصور قدرته علىٰ ما هو قبيح؟ أو أنه ﷻ منزه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ علىٰ قولين.

والقولان في الانحراف من جنس القولين المتقدمين، أولئك لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدىٰ والضلال، والطاعة والمعصية، والأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار، والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محمودًا علىٰ ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم، ولا ما فعله من الإحسان والنعمة أو تركه من العذاب والنقمة. والآخرون نزهوه بناء علىٰ القبح العقلي الذي أثبتوه، ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح، وشبهوه بعباده فيما يؤمر به وينهىٰ عنه».

الشــرح

سبق الكلام علىٰ مسألة التحسين والتقبيح عند قول المصنف: «فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل».

وتم ذكر الخلاف والأقوال في هذه المسألة، لكن الحاجة تمس هنا إلىٰ أعادة ذكر الأقوال في المسألة لكون المصنف أشار إليها هنا علىٰ وجه التفصيل.

قبل الشروع في بيان الحكم الشرعي لمسألة التحسين والتقبيح، لا بد من بيان

محل النزاع في هذه المسألة، وبيان ذلك فيما يلي:

الحسن والقبح له اعتبارات ثلاثة:

- **الاعتبار الأول:** بمعنىٰ ملاءمة الطبع ومنافرته، فما لاءم الطبع فهو حسن؛ كإنقاذ الغريق، وما نافر الطبع فهو قبيح؛ كاتهام البريء.

- **الاعتبار الثاني:** بمعنىٰ الكمال والنقص، فالحسن: ما أشعر بالكمال؛ كصفة العلم، والقبيح: ما أشعر بالنقص؛ كصفة الجهل.

والحسن والقبح بهذين الاعتبارين: لا خلاف أنهما عقليان، بمعنىٰ أن العقل يستقل بإدراكهما من غير توقف علىٰ الشرع.

- **الاعتبار الثالث:** بمعنىٰ المدح والثواب، والذم والعقاب.

والحسن والقبح بهذا الاعتبار: محل نزاع بين الطوائف[1]، فقد وقع الخلاف حول هذه المسألة علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له، وإما لوجوه واعتبارات أخرىٰ، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط.

وهذا هو مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم من الرافضة والزيدية وغيرهم[2].

القول الثاني: إنه لا يجب علىٰ الله شيء من قبل العقل، ولا يجب علىٰ العباد

---

(١) معالم أصول الفقه للجيزاني (ص٣٣٠).

(٢) انظر المغني لعبد الجبار (جـ٦ - القسم الأول - (ص٢٦-٣٤، ٥٩-٦٠)، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (١/ ٣٦٣)، والبحر الزخار لابن المرتضي (١/ ٥٩)، والعقل عند المعتزلة (ص٩٨-١٠٠)، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (ص١٣٧).

شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل علىٰ حسن شيء، ولا علىٰ قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقىٰ التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعًا.

وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم[(١)].

القول الثالث: التفصيل؛ لأن إطلاق التحسين والتقبيح علىٰ كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، غير صحيح، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحًا كاملًا، فيقسم الأفعال إلىٰ ثلاثة أنواع:

«**أحدها:** أن يكون الفعل مشتملًا علىٰ مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل علىٰ مصلحة العالم، والظلم يشتمل علىٰ فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون علىٰ أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولًا، وهذا خلاف النص، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥].

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهىٰ عن شيء صار قبيحًا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء يمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ

---

(١) انظر الإرشاد (ص٢٥٨ وما بعدها)، والمحصل للرازي (ص٢٠٢)، وشرح المواقف (٨/ ١٨١-١٨٢).

لِلْجَبِينِ﴿١٠٣﴾ [الصافات: ١٠٣] حصل المقصود، ففداه بالذبح، وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمىٰ، فلما أجاب الأعمىٰ قال الملك: «**أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم، فرضي عنك وسخط علىٰ صاحبيك**»[(١)]، فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به.

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع.

والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع.

وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»[(٢)].

وشيخ الإسلام يزيد الأمر تحقيقًا فيبين أن التحسين والتقبيح قسمان:

أحدهما: كون الفعل ملائمًا للفاعل نافعًا له، أو كونه ضارًا له منافرًا فهذا قد اتفق الجميع علىٰ أنه قد يعلم بالعقل[(٣)].

الثاني: كونه سببًا للذم والعقاب، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف:

- فالمعتزلة قالوا قبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول.

- والأشاعرة قالوا: لا حسن ولا قبح ولا شر قبل مجيء الرسول، وإنما الحسن ما قيل فيه: افعل، والقبيح ما قيل: لا تفعل. ولم يجعلوا أحكام الشرع معللة، وهذا يوافق مذهبهم في التعليل.

---

(١) رواه البخاري (٣٤٦٤)، ومسلم (٢٩٦٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٣٤-٤٣٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٩٠، ٣٠٩-٣٠١)، ومنهاج السنة (١/ ٣٦٤) - مكتبة الرياض الحديثة.

▪ جمهور أهل السنة قالوا: الظلم والشرك والكذب والفواحش كل ذلك قبيح قبل مجيء الرسول، لكن العقوبة لا تستحق إلا بمجيء الرسول»[(١)].



(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٦٧٧-٦٨٦، ١١/ ٦٧٦-٦٧٧).

[خطأ من شهد الربوبية العامة فقط]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فمن نظر إلىٰ القدر فقط، وعظَّم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميِّز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدىٰ والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار، وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضًا لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس، فإن أحدهم لا بد أن يلتذ بشيء ويتألم بشيء، فيميز بين ما يؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين ما يؤذيه من الحر والبرد، وما ليس كذلك، وهذا التمييز بين ما ينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية.

ومن ظن أن البشر ينتهي إلىٰ حد يستوي عنده الأمران دائمًا فقد افترىٰ، وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع، فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه، بل يرىٰ في منامه ما يسره تارة وما يسوؤه أخرىٰ، فالأحوال التي يُعبر عنها بالاصطلام والفناء والسكر ونحو ذلك إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها لضعف تمييزه لا تنتهي إلىٰ حد يسقط فيه التمييز مطلقًا.

ومن نفىٰ التمييز في هذا المقام مطلقًا، وعظَّم هذا المقام فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية قدرًا وشرعًا: غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا،

ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح، ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة.

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد، أو إن العارف لا حظَّ له، أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل، ونحو ذلك- فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب ما لم يؤمر بطلبه، وترك دفع ما لم يؤمر بدفعه.

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لا يحس باللذة والألم، والنافع والضار، فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدِّين والعقل».

الشـــرح

ثم قال شيخ الإسلام: «وكثير ممن يتكلم في الحقيقة فيشهدها لا يشهد إلا هذه الحقيقة، وهي الحقيقة الكونية التي يشترك فيها وفي شهودها وفي معرفتها المؤمن والكافر والبر والفاجر، بل وإبليس معترف بهذه الحقيقة وأهل النار، قال إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [ص: ٧٩]».

فهذه العبودية الاضطرارية هي التي يُتعب الصوفية أنفسهم في الوصول إليها؛ فهم يعتبرونها الغاية التي يصل إليها العابد، ويفنون أعمارهم في شهود الحقيقة الكونية، مع أنه يشترك في معرفتها وشهودها المؤمن والكافر والبر والفاجر، حتىٰ إبليس -الشيطان الرجيم- مُعترف بهذه الحقيقة؛ حيث قال إبليس فيما قصَّه الله في كتابه عنه: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الحجر: ٣٦]، فهو مقر بالربوبية، ولكنه لما استكبر عن تنفيذ الأمر ما نفعه هذا الإقرار؛ فكفر، وتوعده الله بالعذاب الأليم، قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٣٤].

وكذلك أهل النار قالوا: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ١٠٦﴾ [المؤمنون: ١٠٦]، وقال تعالىٰ عنهم: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَاۚ﴾ [الأنعام: ٣٠]، فهم معترفون بربوبية الله تعالىٰ، ولكنهم لم يقوموا بعبودية الألوهية (الاختيارية).

لذلك كان الاشتغال بهذا النوع من العبودية اشتغالًا بأمر قد فُطر الناس عليه.

وأما النوع الآخر وهو (العبودية الاختيارية)؛ فهي العبودية التي يفعلها الإنسان عن اختيار وإرادة، ولو شاء لتركها.

وهذه العبودية لا تكون إلا من المكلفين الذين كلفهم الله سُبْحَانَهُ بالأمر والنهي؛ فهؤلاء هم الذين يعبدون الله عَزَّوَجَلَّ، وهم المختارون لهذه العبادة عن رضا وطواعية.

ومن أجلها أرسل الله الرسل وأنزل الكتب؛ وقد قص القرآن أن جميع الرسل قالوا لقومهم: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، أي: هو وحده المستحق للعبادة دون سواه، ولا يَقبل أن تُشركوا معه غيره فيها.

فهي التي يسمىٰ بها الإنسان مؤمنًا، وبها ينجو من عذاب الآخرة، ويفوز بالنعيم في الجنة.

قال ابنُ أبي العِزِّ الحنفي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك كان حال الأمم السالفة المشركين الذين كَذَّبوا الرسل، كما حكىٰ الله تعالىٰ عنهم في قصة صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ عن التسعة الرهط الذين تَقاسموا بالله -أي: تحالفوا بالله- لنَبيتنَّه وأهله. فهؤلاء المفسدون المشركون تحالفوا بالله علىٰ قَتل نَبِيِّهم وأهلِه، وهذا بَيِّنٌ أنَّهم كانوا مؤمنين بالله إيمانَ المشركين.

فَعُلِم أنَّ التوحيدَ المطلوبَ هو توحيدُ الإلهيَّةِ، الذي يتضمن توحيد الربوبية؛ قال تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ

﴿ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم: ٣٠]»[(١)].

وعلىٰ العبد ألا يخلط بين (الإرادة الكونية القدريَّة) وبين (الإرادة الدِّينية الشرعية).

فالإرادة الكونية القدريَّة: هي ما يقع في الكون بقدر الله وتدبيره. ويشترك في شهودها البَر والفاجر.

وأمَّا الإرادة الدِّينية الشرعية: فهي ما شرعه وأمر به سبحانه، ورضيه وأحبَّه من عباده.

وعدم التفريق بين هذين النوعين جَرَّ طوائف إلىٰ الوقوع في أنواع الإلحاد والكفر؛ يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ هنا: «فمن وقف عند هذه الحقيقة وعند شهودها، ولم يقم بما أمر الله به من الحقيقة الدينية، التي هي عبادته المتعلقة بألوهيته وطاعة أمره وأمر رسوله؛ كان من جنس إبليس وأهل النار.

فإن ظن مع ذلك أنه من خواص أولياء الله وأهل المعرفة والتحقيق، الذين سقط عنهم الأمر والنهي الشرعيان، كان من أشر أهل الكفر والإلحاد»[(٢)].

فبعضُ الصوفية وبعضُ أهل الكلام قد فَسَّروا (لا إله إلا الله) بأنه لا خالق إلا الله.

ويزعمُ أحدهم أن الخضر سقط عنه التكليف؛ لشهوده الإرادة، ويفرقون بين العامة والخاصة، وخلاصة قولهم: أنهم يرون أن العامة هم الذين لم يشهدوا الحقيقة الكونية شهودًا كافيًا، وأن الخاصة هم الذين شهدوا الحقيقة الكونية شهودًا كافيًا.

ووصفهم للمسلمين بأنهم (العامة) وصف انتقاص؛ لأنهم يقولون: إنهم الذين

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٣).

(٢) العبودية (ص٥٣).

لم يصلوا إلىٰ شهود الحقيقة الكونية، وهي -عندهم- أن يعلم أن الإنسان لا صفات له ولا أفعال له، وإنما الفاعل علىٰ الحقيقة هو الله، وأنه عبارة عن محل لفعل الله؛ مثل الإناء عندما يكون محلًّا للماء، وكالريشة التي يحركها الهواء، يعني: ليس فاعلًا فعلًا اختياريًّا، وإنما الله ﷻ هو الذي يحركه، والإنسان مسلوب الإرادة، مجبور علىٰ فعله.

ويترتب علىٰ هذا القول: أن القول الذي يقوله الإنسانُ ليس قولَه؛ بل هو قولُ الله، وأنَّ الفعل الذي يقوم به الإنسان ليس فعلَه، وإنما هو فعلُ الله.

ويترتب علىٰ هذا أيضًا: أنه بسبب شهوده لهذه الحقيقة تَسقط عنه التكاليف؛ لأنه لا فِعل له؛ فالتكليف يحصل عندما يكون للإنسان فِعل، ثم يحاسب علىٰ هذا الفعل، ولكن إذا لم يكن له فعل؛ فكيف يحاسب عليه؟ وكيف يجازىٰ علىٰ فعله مع أنه ليس هو فاعله حقيقة؟ وإنما الفعل الذي فيه هو فِعل الله؛ لذلك أسقطوا التكاليف الشرعية.

وقال ابن تيمية: «والحق المبين: أن كمال الإنسان أن يعبد الله علمًا وعملًا كما أمره ربه، وهؤلاء هم عباد الله، وهم المؤمنون والمسلمون، وهم أولياء الله المتقون، وحزب الله المفلحون، وجند الله الغالبون، وهم أهل العلم النافع والعمل الصالح، وهم الذين زكوا نفوسهم وكملوها، كملوا القوة النظرية العلمية والقوة الإرادية العملية، كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱذۡكُرۡ عِبَٰدَنَآ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴿٤٥﴾﴾ [ص: ٤٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ١ إلىٰ ٤]، وقال تعالىٰ: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ [الفاتحة: ٦-٧]، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه: ١٢٣]، وقال تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ [البقرة: ٥]، وقال تعالىٰ: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ

ﭐلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ٣﴾ [العصر: ٣]»[1].

وعرف عن بعض الصوفية المتأخرين انحرافهم في باب الاتباع، وهذا خلاف ما كان عليه قدماؤهم، وفي هذا قال ابن تيمية: والشيخ عبد القادر كلامه كله يدور علىٰ اتباع المأمور، وترك المحظور والصبر علىٰ المقدور، ولا يثبت طريقًا تخالف ذلك أصلًا لا هو ولا عامة المشايخ المقبولين عند المسلمين، ويحذر عن ملاحظة القدر المحض بدون اتباع الأمر والنهي كما أصاب أولئك الصوفية الذين شهدوا القدر وتوحيد الربوبية، وغابوا عن الفرق الإلهي الديني الشرعي المحمدي الذي يفرق بين محبوب الحق ومكروهه، ويثبت أنه لا إله إلا هو. وهذا من أعظم ما تجب رعايته علىٰ أهل الإرادة والسلوك؛ فإن كثيرًا من المتأخرين زاغ عنه فضل سواء السبيل، وإنما يعرف هذا مَن توجه بقلبه وانكشفت له حقائق الأمور وصار يشهد الربوبية العامة والقيومية الشاملة، فإن لم يكن معه نور الإيمان والقرآن الذي يحصل به الفرقان حتىٰ يشهد الإلهية التي تُميز بين أهل التوحيد والشرك، وبين ما يحبه الله وما يبغضه، وبين ما أمر به الرسول وبين ما نهىٰ عنه؛ وإلا خرج عن دين الإسلام بحسب خروجه عن هذا فإن الربوبية العامة قد أقر بها المشركون الذين قال فيهم: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]. وإنما يصير الرجل مسلمًا حنيفًا موحدًا إذا شهد: أن لا إله إلا الله. فعبد الله وحده بحيث لا يشرك معه أحدًا في تألهه ومحبته له وعبوديته وإنابته إليه وإسلامه له ودعائه له والتوكل عليه وموالاته فيه، ومعاداته فيه، ومحبته ما يحب، وبغضه ما يبغض، ويفنىٰ بحق التوحيد عن باطل الشرك؛ وهذا فناء يقارنه البقاء فيفنىٰ عن تأله ما سوىٰ الله بتأله الله، تحقيقًا لقوله:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٩٦).

لا إله إلا الله فينفي ويفنىٰ من قلبه تأله ما سواه؛ ويثبت ويبقي في قلبه تأله الله وحده؛ وقد قال النبي ﷺ في -الحديث الصحيح-: «**من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة**»(١)، وفي الحديث الآخر: «**من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله دخل الجنة**»(٢)، وقال في الصحيح: «**لقنوا موتاكم لا إله إلا الله**»(٣)، فإنها حقيقة دين الإسلام فمن مات عليها مات مسلمًا، والله تعالىٰ قد أمرنا ألا نموت إلا علىٰ الإسلام في غير موضع، كقوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وقال الصديق: ﴿تَوَفَّنِي مُسۡلِمٗا وَأَلۡحِقۡنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ١٠١﴾ [يوسف: ١٠١]، والصحيح من القولين أنه لم يسأل الموت ولم يتمنه، وإنما سأل أنه إذا مات يموت علىٰ الإسلام؛ فسأل الصفة لا الموصوف كما أمر الله بذلك، وأمر به خليله إبراهيم وإسرائيل، وهكذا قال غير واحد من العلماء، منهم ابن عقيل وغيره. والله تعالىٰ أعلم»(٤).

وهذا -لا شكَّ- قولٌ في غاية الكفر، والسبب هو: أنهم جعلوا هذه الأفعال القبيحة التي تَصدر عنهم من كفر أو فسق- هي فعل الله؛ فجَرَّدوا الإنسان من إرادته.

مع أنَّ هذا مخالف لحقيقة الإنسان في الدنيا الآن، ومخالف لشعوره، ومخالف للواقع الذي يعيشه، وهو أنَّ له إرادة وله عملًا، وهو محاسب علىٰ إرادته وعمله، بالإضافة إلىٰ النصوص المتوافرة من الكتاب والسنة المثبتة للإنسان إرادة ومشيئة واختيارًا وسعيًا وكسبًا.



(١) أخرجه مسلم برقم (٢٦) عن عثمان رضي الله عنه.
(٢) أخرجه أبو داوود برقم (٣١١٦) عن معاذ رضي الله عنه.
(٣) أخرجه مسلم برقم (٩١٦) عن أبي سعيد رضي الله عنه، وبرقم (٩١٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٦٨-٣٧٠).

[المراد بالفناء]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والفناء يُراد به ثلاثة أمور:

أحدها: وهو الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، هو أن يَفنىٰ عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به، فيَفنىٰ عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل علىٰ غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ما سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدىٰ من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٤]، فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله.

وأما الفناء الثاني -وهو الذي يذكره بعض الصوفية-: وهو أن يفنىٰ عن شهود ما سوىٰ الله تعالىٰ؛ فيفنىٰ بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوىٰ الله؛ فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ والسابقين الأولين.

ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضالٌّ ضلالًا مبينًا، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطئ، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.

وأما الثالث: فهو الفناء عن وجود السوي، بحيث يرىٰ أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد، الذين هم من أضل العباد».

الشـــرح

يوجد في الصوفية مَن يكون عنده شيء من الشرك الأصغر، ويوجد منهم من يكون عنده من الشرك الأكبر مع إقراره بالنبوة وبالإلهية لله عَزَّوَجَلَّ في الجملة، ويوجد منهم من هو أشد من ذلك، وأمَّا أعلاهم زندقة فهم القائلون بالحلول وأصحاب وحدة الوجود.

ولقد كثرت المصطلحات عند المتأخرين كثرة كبيرة، وأغلبها أراد بها أصحابها التلبس بالحق للوصول إلىٰ الباطل؛ تحقيقًا لأهوائهم المريضة، وعقولهم السقيمة، وأكثر من جاء بهذه المصطلحات هم أهل البدع المحدثة، الذين أرادوا التلبيس علىٰ أهل المنهج الحق، ومن هذه المصطلحات مصطلح (الفناء)، وقد بَيَّن شيخُ الإسلام هنا هذا المصطلح، وحقيقته وأقسامه، وما يجوز منه وما لا يجوز.

والفناء: اصطلاح صوفي، وهو متعلق بالتعبد ونتيجته عند الصوفية، ونتيجة التعبد عندما يَشتغل به الإنسان -حسب فهمهم وطريقتهم- أن يصل إلىٰ مرحلة الفناء.

والمقصود بالفناء: الغَيْبَة، أي: أن يَغيب عقل الإنسان الخارجي وحِسُّه الظاهري الذي يستشعر به من حوله، فلا تكون عنده قدرة علىٰ استشعار ما حوله من الأشخاص والأماكن والأحوال التي حوله.

فما أتىٰ به الصوفية من كون الإنسان يمكن له أن يترك الشريعة لوجود الحقيقة، أو يترك الأحكام، أو تلغىٰ ظواهر النصوص الشرعية من أجل الحقيقة- فاسد

وباطل، وهذا يُشبه قول الباطنية: بأن النصوص لها ظاهر وباطن، ثم يفسرون الباطن بالطريقة التي يَرونها.

وليس الفناء كله مذمومًا، وإن كان الاصطلاح أصلًا اصطلاحًا صوفيًّا، ولكن كون الإنسان يغيب عمن حوله هذا في حد ذاته ليس مذمومًا؛ لأنه قد يَستغرق الإنسان في التعبد إلىٰ درجة أنَّه لا يشعر بمن حوله، وهذا الاستغراق في التعبد وفق ما أمر الله ﷻ به وعلىٰ طريقة النبي ﷺ في العبادة ليس فيه إشكال، كما يروىٰ عن بعض الصالحين: أنه كان يصلي في المسجد وسقط الجدار فيه، وفَزع أهل السوق لصوت سقوط الجدار، وهو قائم يصلي في المسجد لم يَنتبه لذلك من خشوعه في صلاته.

ولكن الطامة أن يُعَرَّف الفناء بأنه: اختفاء عن الأمور الظاهرية؛ لاندماجه بها، وأن هذه هي حقيقة الألوهية، كما يقول دعاة وحدة الوجود.

قال ابن تيمية: «فإن الفناء ثلاثة أنواع:

نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء.

ونوع للقاصدين من الأولياء والصالحين.

ونوع للمنافقين الملحدين المشبهين.

فأما الأول: فهو الفناء عن إرادة ما سوىٰ الله، بحيث لا يحب إلا الله، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب من غيره، وهو المعنىٰ الذي يجب أن يقصد بقول الشيخ أبي يزيد حيث قال: (أريد ألا أريد إلا ما يريد) أي المراد المحبوب المرضي، وهو المراد بالإرادة الدينية، وكمال العبد ألا يريد ولا يحب ولا يرضىٰ إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، ولا يحب إلا ما يحبه الله كالملائكة والأنبياء والصالحين، وهذا معنىٰ قولهم في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٨٩]، قالوا: هو السليم مما سوىٰ الله، أو مما سوىٰ عبادة

الله، أو مما سوىٰ إرادة الله، أو مما سوىٰ محبة الله، فالمعنىٰ واحد، وهذا المعنىٰ إن سمي فناء أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره وباطن الدين وظاهره.

وأما النوع الثاني: فهو الفناء عن شهود السوي، وهذا يحصل لكثير من السالكين فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلىٰ ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد، وترىٰ غير ما تقصد؛ لا يخطر بقلوبهم غير الله، بل ولا يشعرون إلا به، كما قيل في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ [القَصَص: ١٠]، قالوا فارغًا من كل شيء إلا من ذكر موسىٰ، وهذا كثيرًا ما يعرض لمن دهمه أمر من الأمور: إما حب وإما خوف وإما رجاء؛ يبقىٰ قلبه منصرفًا عن كل شيء إلا عما قد أحبه أو خافه أو طلبه بحيث يكون عند استغراقه في ذلك لا يشعر بغيره.

فإذا قوي علىٰ صاحب الفناء هذا فإنه يغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته؛ حتىٰ يفنىٰ من لم يكن، وهي المخلوقات المعبدة ممن سواه، ويبقىٰ من لم يزل وهو الرب تعالىٰ، والمراد فناؤها في شهود العبد وذكره وفنائه عن أن يدركها أو يشهدها، وإذا قوي هذا ضعف المحب حتىٰ يضطرب في تمييزه فقد يظن أنه هو محبوبه، كما يذكر أن رجلًا ألقىٰ نفسه في اليم فألقىٰ محبه نفسه خلفه فقال: أنا وقعت فما أوقعك خلفي؟ قال: غبت بك عني فظننت أنك أني.

وهذا الموضع زلت فيه أقوام وظنوا أنه اتحاد، وأن المحب يتحد بالمحبوب حتىٰ لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما، وهذا غلط فإن الخالق لا يتحد به شيء أصلًا بل لا يمكن يتحد شيء بشيء إلا إذا استحالا وفسدت حقيقة كل منهما وحصل من اتحادهما أمر ثالث لا هو هذا ولا هذا، كما إذا اتحد الماء واللبن والماء

والخمر ونحو ذلك، ولكن يتحد المراد والمحبوب والمراد والمكروه ويتفقان في نوع الإرادة والكراهة، فيحب هذا ما يحب هذا، ويبغض هذا ما يبغض هذا، ويرضىٰ ما يرضىٰ، ويسخط ما يسخط، ويكره ما يكره، ويوالي من يوالي، ويعادي من يعادي.

وهذا الفناء كله فيه نقص.

وأكابر الأولياء -كأبي بكر وعمر والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار- لم يقعوا في هذا الفناء فضلًا عمن هو فوقهم من الأنبيا، ء وإنما وقع شيء من هذا بعد الصحابة.

وكذلك كل ما كان من هذا النمط مما فيه غيبة العقل وعدم التمييز لما يرد علىٰ القلب من أحوال الإيمان.

فإن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا أكمل وأقوىٰ وأثبت في الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم أو يحصل لهم غشي أو صعق أو سكر أو فناء أو وَلَهٌ أو جنون.

وإنما كان مبادئ هذه الأمور في التابعين من عباد البصرة، فإنه كان فيهم من يغشىٰ عليه إذا سمع القرآن، ومنهم من يموت كأبي جهير الضرير وزرارة بن أوفىٰ قاضي البصرة.

وكذلك صار في شيوخ الصوفية من يعرض له من الفناء والسكر ما يضعف معه تمييزه حتىٰ يقول في تلك الحال من الأقوال ما إذا صحا عرف أنه غالط فيه، كما يحكىٰ نحو ذلك عن مثل أبي يزيد وأبي الحسين النوري وأبي بكر الشبلي وأمثالهم، بخلاف أبي سليمان الداراني ومعروف الكرخي والفضيل بن عياض بل وبخلاف الجنيد وأمثاله ممن كانت عقولهم وتمييزهم يصحبهم في أحوالهم فلا يقعون في مثل هذا الفناء والسكر ونحوه، بل الكُمَّل تكون قلوبهم ليس فيها سوىٰ محبة الله وإرادته وعبادته، وعندهم من سعة العلم والتمييز ما يشهدون به الأمور علىٰ ما هي عليه بل

يشهدون المخلوقات قائمة بأمر الله مدبرة بمشيئته بل مستجيبة له قانتة له؛ فيكون لهم فيها تبصرة وذكرىٰ، ويكون ما يشهدونه من ذلك مؤيدًا وممدًا لما في قلوبهم من إخلاص الدين وتجريد التوحيد له والعبادة له وحده لا شريك له.

وهذه هي الحقيقة التي دعا إليها القرآن وقام بها أهل تحقيق الإيمان والكُمَّل من أهل العرفان، ونبينا ﷺ إمام هؤلاء وأكملهم ولهذا لما عرج به إلىٰ السماوات وعاين ما هناك من الآيات وأوحي إليه ما أوحي من أنواع المناجاة؛ أصبح فيهم وهو لم يتغير حاله ولا ظهر عليه ذلك بخلاف ما كان يظهر علىٰ موسىٰ من التغشي صلىٰ الله عليهم وسلم أجمعين.

وأما النوع الثالث مما قد يسمىٰ فناء: فهو أن يشهد أن لا موجود إلا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق؛ فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الضلال والإلحاد الواقعين في الحلول والاتحاد وهذا يبرأ منه المشايخ، إذا قال أحدهم: ما أرىٰ غير الله أو لا أنظر إلىٰ غير الله ونحو ذلك، فمرادهم بذلك ما أرىٰ ربًّا غيره ولا خالقًا ولا مدبرًا غيره، ولا إلهًا لي غيره، ولا أنظر إلىٰ غيره، محبة له أو خوفًا منه أو رجاء له؛ فإن العين تنظر إلىٰ ما يتعلق به القلب؛ فمن أحب شيئًا أو رجاه أو خافه؛ التفت إليه وإذا لم يكن في القلب محبة له ولا رجاء له ولا خوف منه ولا بغض له ولا غير ذلك من تعلق القلب له؛ لم يقصد القلب أن يلتفت إليه ولا أن ينظر إليه ولا أن يراه، وإن رآه اتفاقًا رؤية مجردة كان، كمن لو رأىٰ حائطًا ونحوه مما ليس في قلبه تعلق به.

والمشايخ الصالحون رضي الله عنهم يذكرون شيئًا من تجريد التوحيد وتحقيق إخلاص الدين كله بحيث لا يكون العبد ملتفتًا إلىٰ غير الله ولا ناظرًا إلىٰ ما سواه، لا حبًّا له ولا خوفًا منه ولا رجاء له، بل يكون القلب فارغًا من المخلوقات خاليًا منها لا ينظر

إليها إلا بنور الله، فبالحق يسمع وبالحق يبصر، وبالحق يبطش، وبالحق يمشي؛ فيحب منها ما يحبه الله ويبغض منها ما يبغضه الله، ويوالي منها ما والاه الله ويعادي منها ما عاداه الله، ويخاف الله فيها ولا يخافها في الله، ويرجو الله فيها ولا يرجوها في الله؛ فهذا هو القلب السليم الحنيف الموحد المسلم المؤمن المحقق العارف بمعرفة الأنبياء والمرسلين وتحقيقهم وتوحيدهم.

فهذا النوع الثالث الذي هو الفناء في الوجود هو تحقيق آل فرعون ومعرفتهم وتوحيدهم كالقرامطة وأمثالهم.

وأما النوع الذي عليه أتباع الأنبياء فهو الفناء المحمود الذي يكون صاحبه به ممن أثنىٰ الله عليهم من أوليائه المتقين وحزبه المفلحين وجنده الغالبين.

وليس مراد المشايخ والصالحين بهذا القول أن الذي أراه بعيني من المخلوقات هو رب الأرض والسماوات فإن هذا لا يقوله إلا من هو في غاية الضلال والفساد، إما فساد العقل وإما فساد الاعتقاد فهو متردد بين الجنون والإلحاد»[(١)].



(١) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١١٩).

[مخالفة الجبرية للعقل والقياس]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس، فإن الواحد من هؤلاء لا يمكنه أن يطرد قوله، فإنه إذا كان مشاهدًا للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور، فعومل بموجب ذلك مثل أن يُضرب ويجاع حتىٰ يبتلىٰ بعظيم الأوصاب والأوجاع- فإن لام من فعل ذلك به وعابه فقد نقض قوله، وخرج عن أصل مذهبه، وقيل له: هذا الذي فعله مقضي مقدور، فخلق الله وقدره ومشيئته متناول لك وله وهو يعمُّكما، فإن كان القدر حجة لك فهو حجة لهذا، وإلا فليس بحجة لا لك ولا له. فقد تبين بضرورة العقل فساد قول من ينظر إلىٰ القدر، ويعرض عن الأمر والنهي».

الشــرح

قال ابن تيمية: فإن القدر إن كان حجة فهو حجة لكل أحد، وإلا فليس حجة لأحد، فإذا قدر أن الرجل ظلمه ظالم، أو شتمه شاتم، أو أخذ ماله، أو أفسد أهله، أو غير ذلك؛ فمتىٰ لامه أو ذمه أو طلب عقوبته أبطل الاحتجاج بالقدر. ومن ادعىٰ أن العارف إذا شهد القدر سقط عنه الأمر كان هذا الكلام من الكفر الذي لا يرضاه لا اليهود ولا النصارىٰ، بل ذلك ممتنع في العقل محال في الشرع؛ فإن الجائع يفرق بين الخبز والتراب، والعطشان يفرق بين الماء والسراب؛ فيحب ما يشبعه ويرويه دون ما لا ينفعه، والجميع مخلوق لله تعالىٰ فالحي -وإن كان من كان- لا بد أن يفرق بين ما ينفعه وينعمه ويسره وبين ما يضره ويشقيه ويؤلمه. وهذا حقيقة الأمر



والنهي فإن الله تعالىٰ أمر العباد بما ينفعهم ونهاهم عما يضرهم»[(١)].

قال ابن القيم: «فإن العبد ينال ما قدر له بالسبب الذي أقدر عليه ومكن منه وهيئ له، فإذا أتىٰ بالسبب أوصله إلىٰ القدر الذي سبق له في أم الكتاب، وكلما زاد اجتهادًا في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنىٰ إليه.

وهذا كما إذا قدر له أن يكون من أعلم أهل زمانه فإنه لا ينال ذلك إلا بالاجتهاد والحرص علىٰ التعلم وأسبابه.

وإذا قدر له أن يرزق الولد لم ينل ذلك إلا بالنكاح أو التسري والوطء.

وإذا قدر له أن يستغل من أرضه من المُغَلِّ كذا وكذا لم ينله إلا بالبذر وفعل أسباب الزرع.

وإذا قدر الشبع والري فذلك موقوف علىٰ الأسباب المحصلة لذلك من الأكل والشرب واللبس.

وهذا شأن أمور المعاش والمعاد، فمن عطل العمل اتكالًا علىٰ القدر السابق فهو بمنزلة من عطل الأكل والشرب والحركة في المعاش وسائر أسبابه اتكالًا علىٰ ما قدر له.

وقد فطر الله سبحانه عباده علىٰ الحرص علىٰ الأسباب التي بها مرام معاشهم ومصالحهم الدنيوية بل فطر الله علىٰ ذلك سائر الحيوانات، فهكذا الأسباب التي بها مصالحهم الأخروية في معادهم فإنه سبحانه رب الدنيا والآخرة وهو الحكيم بما نصه من الأسباب في المعاش والمعاد، وقد يسر كلًّا من خلقه لما خلقه له في الدنيا والآخرة فهو مهيأ له ميسر له.

فإذا علم العبد أن مصالح آخرته مرتبطة بالأسباب الموصلة إليها؛ كان أشد

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٠٦).

اجتهادًا في فعلها من القيام بها منه في أسباب معاشه ومصالح دنياه، وقد فقه هذا كل الفقه من قال: «ما كنت أشد اجتهادًا مني الآن»، فإن العبد إذا علم أن سلوك هذا الطريق يقضي به إلىٰ رياض مونقة وبساتين معجبة ومساكن طيبة ولذة ونعيم لا يشوبه نكد ولا تعب؛ كان حرصه علىٰ سلوكها واجتهاده في السير فيها بحسب علمه بما يفضي إليه.

ولهذا قال أبو عثمان النهدي لسلمان: لأنا بأول هذا الأمر أشد فرحًا مني بآخره؛ وذلك لأنه إذا كان قد سبق له من الله سابقة وهيأه ويسره للوصول إليها كان فرحه بالسابقة التي سبقت له من الله أعظم من فرحه بالأسباب التي تأتي بها فإنها سبقت له من الله قبل الوسيلة منه وعلمها الله وشاءها وكتبها وقدرها وهيأ له أسبابها لتوصله إليها.

فالأمر كله من فضله وجوده السابق فسبق له من الله سابقة السعادة ووسيلتها وغايتها فالمؤمن أشد فرحًا بذلك من كون أمره مجعولًا إليه، كما قال بعض السلف: «والله ما أحب أن يجعل أمري إلي، إنه إذا كان بيد الله خيرًا من أن يكون بيدي» فالقدر السابق معين علىٰ الأعمال وما يحث عليها ومقتض لها، لا أنه مناف لها وصاد عنها، وهذا موضع مزلة قدم، من ثبتت قدمه فاز بالنعيم المقيم، ومن زلت قدمه عنه هوىٰ إلىٰ قرار الجحيم»[(١)].

قال ابن تيمية: «وأما إذا ظلم رجل رجلًا فله أن يستوفي مظلمته علىٰ وجه العدل، وإن عفا عنه كان أفضل له كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ﴾ [المائدة: ٤٥]»[(٢)].



(١) شفاء العليل (١/ ٢٥).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٠٨-١١٥).

[المؤمن مأمور أن يفعل المأمور ويترك المحذور]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «والمؤمن مأمور بأن يفعل المأمور، ويترك المحظور، ويصبر علىٰ المقدور، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقال تعالىٰ في قصة يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٩٠﴾ [يوسف: ٩٠]، فالتقوىٰ فعل ما أمر الله به، وترك ما نهىٰ الله عنه، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ ۝٥٥﴾ [غافر: ٥٥]، فأمره مع الاستغفار بالصبر، فإن العباد لا بدَّ لهم من الاستغفار أولهم وآخرهم، قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «يا أيها الناس توبوا إلىٰ ربكم، فوالذي نفسي بيده إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»[(١)]، وقال: «إنه ليُغَانُ علىٰ قلبي، وإني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة»[(٢)]، وكان يقول: «اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي، وإسرافي في أمري، وما أنت أعلم به مني، اللهم اغفر لي خطئي وعمدي، وهزلي وجدِّي، وكل ذلك عندي، اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت»[(٣)].

وقد ذكر عن آدم أبي البشر أنه استغفر ربَّه وتاب إليه، فاجتباه ربُّه فتاب عليه

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٣٠٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم برقم (٢٧٠٢) عن الأغر المزني رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٣٩٨)، ومسلم برقم (٢٧١٩) عن أبي موسىٰ رضي الله عنه.

وهداه، وعن إبليس أبي الجن أنه أصرَّ متعلقًا بالقَدَر؛ فلَعَنَه وأقصاه، فمن أذنب وتاب وندم فقد أشبه أباه، ومن أشبه أباه فما ظلم؛ قال تعالىٰ: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱلْمُنَـٰفِقَـٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَـٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًۢا ﴿٧٣﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢-٧٣].

ولهذا قرن ﷻ بين التوحيد والاستغفار في غير آية، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ۗ﴾ [محمد: ١٩]، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ﴾ [فصلت: ٦]، وقال تعالىٰ: ﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۚ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَـٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [هود: ١-٢-٣].

وفي الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره: «يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب، وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار، فلما رأيت ذلك بثث فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون؛ لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا»[(١)].

وقد ذكر الله ﷻ عن ذي النون أنه نادىٰ في الظلمات: ﴿أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأنبياء: ٨٧]، قال تعالىٰ: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [الأنبياء: ٨٨]، قال النبي ﷺ: «دعوة أخي ذي النون ما دعا بها مكروب إلا فرَّج الله بها كربه»[(٢)].

الشرح

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا بد للإنسان من شيئين: طاعته بفعل المأمور وترك المحظور، وصبره علىٰ ما يصيبه من القضاء المقدور، فالأول هو التقوىٰ،

---

(١) أخرجه أبو يعلىٰ في معجمه برقم (٢٩١) عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(٢) لم أجده.

والثاني هو الصبر، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿١٢٠﴾﴾ [آل عمرن: ١١٨-١٢٠]، وقال تعالىٰ: ﴿بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [الأنفال: ١٢٥]، وقال تعالىٰ: ﴿۞ لَتُبْلَوُنَّ فِيٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ [آل عمران: ١٨٦]، وقد قال يوسف: ﴿أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِي ۖ قَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [يوسف: ٩٠]، ولهذا كان الشيخ عبد القادر الجيلاني ونحوه من المشائخ المستقيمين يوصون في عامة كلامهم بهذين الأصلين: المسارعة إلىٰ فعل المأمور والتقاعد عن فعل المحظور، والصبر والرضا بالأمر المقدورح وذلك أن هذا الموضع غلط فيه كثير من العامة بل ومن السالكين، فمنهم من يشهد القدر فقط ويشهد الحقيقة الكونية دون الدينية؛ فيرىٰ أن الله خالق كل شيء وربه ولا يفرق بين ما يحبه الله ويرضاه وبين ما يسخطه ويبغضه وإن قدره وقضاه، ولا يميز بين توحيد الألوهية وبين توحيد الربوبية فيشهد الجمع الذي يشترك فيه جميع المخلوقات سعيدها وشقيها مشهد الجمع الذي يشترك فيه المؤمن والكافر والبر والفاجر والنبي الصادق والمتنبئ الكاذب وأهل الجنة وأهل النار وأولياء الله وأعداؤه والملائكة المقربون والمردة الشياطين، فإن هؤلاء كلهم يشتركون في هذا الجمع وهذه الحقيقة الكونية، وهو أن الله ربهم وخالقهم ومليكهم لا رب لهم غيره ولا يشهد الفرق الذي فرق الله به بين أوليائه وأعدائه وبين المؤمنين والكافرين والأبرار والفجار وأهل الجنة والنار، وهو توحيد الألوهية، وهو عبادته وحده لا شريك له وطاعته ورسوله وفعل ما يحبه ويرضاه، وهو ما أمر به ورسوله أمر إيجاب أو أمر استحباب، وترك ما نهىٰ الله عنه ورسوله،

وموالاة أوليائه ومعاداة أعدائه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار والمنافقين بالقلب واليد واللسان فمن لم يشهد هذه الحقيقة الدينية الفارقة بين هؤلاء وهؤلاء، ويكون مع أهل الحقيقة الدينية؛ وإلا فهو من جنس المشركين وهو شر من اليهود والنصارىٰ، فإن المشركين يقرون بالحقيقة الكونية إذ هم يقرون بأن الله رب كل شيء، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦١]، وقال تعالىٰ: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٨٤-٨٩]، ولهذا قال سبحانه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال بعض السلف تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله وهم مع هذا يعبدون غيره.

فمن أقر بالقضاء والقدر دون الأمر والنهي الشرعيين؛ فهو أكفر من اليهود والنصارىٰ فإن أولئك يقرون بالملائكة والرسل الذين جاؤوا بالأمر والنهي الشرعيين لكن آمنوا ببعض وكفروا ببعض، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]

وأما الذي يشهد الحقيقة الكونية وتوحيد الربوبية الشامل للخليقة ويقر أن العباد كلهم تحت القضاء والقدر ويسلك هذه الحقيقة فلا يفرق بين المؤمنين والمتقين الذين أطاعوا أمر الله الذي بعث به رسله وبين من عصىٰ الله ورسوله من الكفار والفجار؛ فهؤلاء أكفر من اليهود والنصار، ىٰ لكن من الناس من قد لمحوا الفرق في بعض الأمور دون بعض بحيث يفرق بين المؤمن والكافر ولا يفرق بين البر والفاجر،

أو يفرق بين بعض الأبرار وبين بعض الفجار، ولا يفرق بين آخرين اتباعًا لظنه وما يهواه فيكون ناقص الإيمان بحسب ما سوىٰ بين الأبرار والفجار، ويكون معه من الإيمان بدين الله تعالىٰ الفارق بحسب ما فرق بين أوليائه وأعدائه.

ومن أقر بالأمر والنهي الدينيين دون القضاء والقدر؛ كان من القدرية كالمعتزلة وغيرهم الذين هم مجوس هذه الأمة، فهؤلاء يشبهون المجوس وأولئك يشبهون المشركين الذين هم شر من المجوس.

ومن أقر بهما وجعل الرب متناقضًا؛ فهو من أتباع إبليس الذي اعترض علىٰ الرب سبحانه وخاصمه كما نقل ذلك عنه، فهذا التقسيم في القول والاعتقاد.

وكذلك هم في الأحوال والأفعال، فالصواب منها حالة المؤمن الذي يتقي الله فيفعل المأمور ويترك المحظور ويصبر علىٰ ما يصيبه من المقدور، فهو عند الأمر والنهي والدين والشريعة ويستعين بالله علىٰ ذلك، كما قال تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وإذا أذنب استغفر وتاب لا يحتج بالقدر علىٰ ما يفعله من السيئات ولا يرىٰ للمخلوق حجة علىٰ رب الكائنات، بل يؤمن بالقدر ولا يحتج به كما في الحديث الصحيح الذي فيه سيد الاستغفار أن يقول العبد: «**اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك وأنا علىٰ عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت أبوء لك بنعمتك علي وأبوء بذنبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت**»[(١)]، فيقر بنعمة الله عليه في الحسنات ويعلم أنه هو هداه ويسره لليسرىٰ، ويقر بذنوبه من السيئات ويتوب منها، كما قال بعضهم أطعتك بفضلك والمنة لك، وعصيتك بعلمك والحجة لك، فأسألك بوجوب حجتك علي وانقطاع حجتي إلا غفرت لي. وفي الحديث الصحيح الإلهي: «يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٣٠٦) عن شداد بن أوس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه»[(١)].

وهذا له تحقيق مبسوط في غير هذا الموضع.

وآخرون قد يشهدون الأمر فقط فتجدهم يجتهدون في الطاعة حسب الاستطاعة، لكن ليس عندهم من مشاهدة القدر ما يوجب لهم حقيقة الاستعانة والتوكل والصبر.

وآخرون يشهدون القدر فقط فيكون عندهم من الاستعانة والتوكل والصبر ما ليس عند أولئك، لكنهم لا يلتزمون أمر الله ورسوله واتباع شريعته وملازمة ما جاء به الكتاب والسنة من الدين.

فهؤلاء يستعينون الله ولا يعبدونه، والذين من قبلهم يريدون أن يعبدوه ولا يستعينوه، والمؤمن يعبده ويستعينه، والقسم الرابع شر الأقسام وهو من لا يعبده ولا يستعينه، فلا هو مع الشريعة الأمرية ولا من القدر الكوني وانقسامهم إلىٰ هذه الأقسام هو فيما يكون قبل وقوع المقدور من توكل واستعانة ونحو ذلك وما يكون بعده من صبر ورضا ونحو ذلك.

فهم في التقوىٰ وهي طاعة الأمر الديني والصبر علىٰ ما يقدر عليه من القدر الكوني أربعة أقسام:

أحدها: أهل التقوىٰ والصبر وهم الذين أنعم الله عليهم من أهل السعادة في الدنيا والآخرة.

والثاني: الذين لهم نوع من التقوىٰ بلا صبر، مثل الذين يمتثلون ما عليهم من الصلاة ونحوها ويتركون المحرمات، لكن إذا أصيب أحدهم في بدنه بمرض ونحوه

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٥٧٧) عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أو في ماله أو في عرض أو ابتلي بعدو يخيفه عظم جزعه وظهر هلعه.

والثالث: قوم لهم نوع من الصبر بلا تقوىٰ، مثل الفجار الذين يصبرون علىٰ ما يصيبهم في مثل أهوائهم، كاللصوص والقطاع الذين يصبرون علىٰ الآلام في مثل ما يطلبونه من الغصب وأخذ الحرام، والكتاب وأهل الديوان الذين يصبرون علىٰ ذلك في طلب ما يحصل لهم من الأموال بالخيانة وغيرها، وكذلك طلاب الرئاسة والعلو علىٰ غيرهم يصبرون من ذلك علىٰ أنواع من الأذىٰ التي لا يصبر عليها أكثر الناس، وكذلك أهل المحبة للصور المحرمة من أهل العشق وغيرهم يصبرون في مثل ما يهوونه من المحرمات علىٰ أنواع من الأذىٰ والآلام، وهؤلاء هم الذين يريدون علوًّا في الأرض أو فسادًا من طلاب الرئاسة والعلو علىٰ الخلق، ومن طلاب الأموال بالبغي والعدوان والاستمتاع بالصور المحرمة نظرًا أو مباشرة وغير ذلك، يصبرون علىٰ أنواع من المكروهات، ولكن ليس لهم تقوىٰ فيما تركوه من المأمور وفعلوه من المحظور، وكذلك قد يصبر الرجل علىٰ ما يصيبه من المصائب، كالمرض والفقر وغير ذلك ولا يكون فيه تقوىٰ إذا قدر.

وأما القسم الرابع: فهو شر الأقسام، لا يتقون إذا قدروا ولا يصبرون إذا ابتلوا، بل هم كما قال الله تعالىٰ: ﴿۞ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعٗا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١﴾ [المعارج: ١٩-٢١].

فهؤلاء تجدهم من أظلم الناس وأجبرهم إذا قدروا، ومن أذل الناس وأجزعهم إذا قهروا، إن قهرتهم ذلوا لك ونافقوك وحابوك واسترحموك ودخلوا فيما يدفعون به عن أنفسهم من أنواع الكذب والذل وتعظيم المسؤول، وإن قهروك كانوا من أظلم الناس وأقساهم قلبًا وأقلهم رحمة وإحسانًا وعفوًا، كما قد جربه المسلمون في كل من كان عن حقائق الإيمان أبعد، مثل التتار الذين قاتلهم المسلمون ومن يشبههم في

كثير من أمورهم، وإن كان متظاهرًا بلباس جند المسلمين وعلمائهم وزهادهم وتجارهم وصناعهم فالاعتبار بالحقائق، فإن الله لا ينظر إلىٰ صوركم ولا إلىٰ أموالكم وإنما ينظر إلىٰ قلوبكم وأعمالكم.

فمن كان قلبه وعمله من جنس قلوب التتار وأعمالهم؛ كان شبيهًا لهم من هذا الوجه، وكان ما معه من الإسلام أو ما يظهره منه بمنزلة ما معهم من الإسلام وما يظهرونه منه، بل يوجد في غير التتار المقاتلين من المظهرين للإسلام من هو أعظم ردة وأولىٰ بالأخلاق الجاهلية وأبعد عن الأخلاق الإسلامية من التتار.

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه كان يقول في خطبته: «**خير الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة**»(١)، وإذا كان خير الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد؛ فكل من كان إلىٰ ذلك أقرب وهو به أشبه؛ كان إلىٰ الكمال أقرب وهو به أحق، ومن كان عن ذلك أبعد وشبهه به أضعف؛ كان عن الكمال أبعد وبالباطل أحق، والكامل هو من كان لله أطوع وعلىٰ ما يصيبه أصبر، فكلما كان أتبع لما يأمر الله به ورسوله وأعظم موافقة لله فيما يحبه ويرضاه وصبرًا علىٰ ما قدره وقضاه؛ كان أكمل وأفضل، وكل من نقص عن هذين؛ كان فيه من النقص بحسب ذلك.

وقد ذكر الله تعالىٰ الصبر والتقوىٰ جميعًا في غير موضع من كتابه، وبين أنه ينتصر العبد علىٰ عدوه من الكفار المحاربين المعاندين والمنافقين وعلىٰ من ظلمه من المسلمين، ولصاحبه تكون العاقبة قال الله تعالىٰ: ﴿بَلَىٰٓۚ إِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ١٢٥﴾ [الأنفال: ١٢٥]، وقال تعالىٰ: ﴿۞ لَتُبۡلَوُنَّ فِيٓ أَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ وَلَتَسۡمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن

(١) أخرجه مسلم برقم (٨٦٧) عن جابر رضي الله عنه.

قَبۡلِكُمۡ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ أَذٗى كَثِيرٗاۚ وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ [آل عمران: ١٨٦]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطٞ ﴿١٢٠﴾﴾ [آل عمرن: ١١٨-١٢٠]، وقد قال يوسف: ﴿أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَآ أَخِيۖ قَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيۡنَآۖ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [يوسف: ٩٠]، وقد قرن الصبر بالأعمال الصالحة عمومًا وخصوصًا فقال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَٱصۡبِرۡ حَتَّىٰ يَحۡكُمَ ٱللَّهُۚ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [يونس: ١٠٩].

وفي اتباع ما أوحي إليه التقوىٰ كلها تصديقًا لخبر الله وطاعة لأمره وقال تعالىٰ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴿١١٤﴾ وَٱصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿١١٥﴾﴾ [هود: ١١٤-١١٥]، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ ﴿٥٥﴾﴾ [غافر: ٥٥]، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ غُرُوبِهَاۖ وَمِنۡ ءَانَآيِٕ ٱلَّيۡلِ﴾ [طه: ١٣٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البقرة: ٤٥]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [البقرة: ١٥٣]، فهذه مواضع قرن فيها الصلاة والصبر.

وقرن بين الرحمة والصبر في مثله قوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ ﴿١٧﴾﴾ [البلد: ١٧].

وفي الرحمة والإحسان إلىٰ الخلق بالزكاة وغيرها؛ فإن القسمة أيضًا رباعية؛ إذ من الناس من يصبر ولا يرحم كأهل القوة والقسوة، ومنهم من يرحم ولا يصبر كأهل الضعف واللين مثل كثير من النساء ومن يشبههن، ومنهم من لا يصبر ولا يرحم كأهل القسوة والهلع، والمحمود هو الذي يصبر ويرحم، كما قال الفقهاء في المتولي:

ينبغي أن يكون قويًّا من غير عنف، ليِّنًا من غير ضعف، فبصبره يقوىٰ وبلينه يرحم، وبالصبر ينصر العبد، فإن النصر مع الصبر، وبالرحمة يرحمه الله تعالىٰ، كما قال النبي ﷺ: «**إنما يرحم الله من عباده الرحماء**»[1]، وقال: «**من لا يرحم لا يرحم**»[2]، وقال: «**لا تنزع الرحمة إلا من شقي**»[3]، وقال: «**الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء**»[4]، والله أعلم»[5].



(١) أخرجه البخاري برقم (١٢٨٤)، ومسلم برقم (٩٢٣) عن أسامة رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٥٩٩٧)، ومسلم برقم (٢٣١٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) أخرجه أبو داوود برقم (٤٩٤٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) أخرجه أبو داوود برقم (٤٩٤١) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.
(٥) دقائق التفسير (٢/ ٢٩٤-٣٠١).

[لابد للعبد في الأمر من أصلين وفي القدر من أصلين]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وجماع ذلك: أنه لا بدَّ له في الأمر من أصلين، ولا بدَّ له في القدر من أصلين، ففي الأمر عليه الاجتهاد في الامتثال علمًا وعملًا، فلا يزال يجتهد في العلم بما أمر الله به، والعمل بذلك، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في المأمور، وتعديه الحدود.

ولهذا كان من المشروع أن تُختتم جميع الأعمال بالاستغفار، فكان النبي ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثًا[(١)]، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ ١٧﴾ [آل عمران: ١٨٧]، فقاموا الليل ثم ختموا بالاستغفار، وآخر سورة نزلت قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ٣﴾ [النصر الآيات: ١-٢-٣]، وفي الحديث الصحيح أنه كان ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن[(٢)].

وأما في القدر فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه، ويدعوه، ويرغب إليه، ويستعيذ به، فيكون مفتقرًا إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر علىٰ المقدور، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدَّر عليه».

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٥٩١) عن ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٨١٧)، ومسلم برقم (٤٨٤) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

الشرح

قال ابن تيمية: «والناس في الشرع والقدر علىٰ أربعة أنواع:

فشر الخلق من يحتج بالقدر لنفسه، ولا يراه حجة لغيره يستند إليه في الذنوب والمعائب، ولا يطمئن إليه في المصائب، كما قال بعض العلماء: أنت عند الطاعة قدريٌّ وعند المعصية جبريٌّ، أي مذهب وافق هواك تمذهبت به.

وبإزاء هؤلاء خير الخلق الذين يصبرون علىٰ المصائب ويستغفرون من المعائب، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥]، وَقَالَ تعالىٰ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴿٢٢﴾ لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ﴾ [الحديد: ٢٢-٢٣]، وقال تعالىٰ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ﴾ [التغابن: ١١].

قال بعض السلف: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضىٰ ويسلم. قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ وَمَن يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمۡ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [آل عمران: ١٣٥]، وقد ذكر الله تعالىٰ عن آدم عليه السلام أنه لما فعل ما فعل قال: ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: ٢٣]، وعن بليس أنه قال: ﴿بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: ٣٩]، فمن تاب أشبه أباه آدم، ومن أصر واحتج بالقدر أشبه إبليس. والحديث الذي في الصحيحين في احتجاج آدم وموسىٰ عليهما السلام: «**لما قال له موسىٰ عليه السلام: أنت آدم أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وعلمك أسماء كل شيء لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسىٰ الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه وخط لك التوراة بيده**

فبكم وجدت مكتوبًا علي قبل أن أخلق: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾ [طه: ١٢١]؟ قال: بكذا وكذا سنة قال فحج آدم موسىٰ»(١)، وهذا الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وقد روي بإسناد جيد من حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إنما حج موسىٰ؛ لأن موسىٰ لامه علىٰ ما فعل لأجل ما حصل لهم من المصيبة بسبب أكله من الشجرة، لم يكن لومه له لأجل حق الله في الذنب، فإن آدم كان قد تاب من الذنب، كما قال تعالىٰ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، وقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ١٢٢﴾ [طه: ١٢٢]، وموسىٰ -ومن هو دون موسىٰ- عَلَيْهِ السَّلَامُ يعلم أنه بعد التوبة والمغفرة لا يبقىٰ ملام علىٰ الذنب، وآدم أعلم بالله من أن يحتج بالقدر علىٰ الذنب، وموسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أعلم بالله تعالىٰ من أن يقبل هذه الحجة؛ فإن هذه لو كانت حجة علىٰ الذنب لكانت حجة لإبليس عدو آدم وحجة لفرعون عدو موسىٰ وحجة لكل كافر وفاجر وبَطُلَ أمر الله ونهيه؛ بل إنما كان القدر حجة لآدم علىٰ موسىٰ لأنه لام غيره لأجل المصيبة التي حصلت له بفعل ذلك وتلك المصيبة كانت مكتوبة عليه، وقد قال تعالىٰ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن: ١١].

وقال أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «**خدمت النبي ﷺ عشر سنين فما قال لي: أف قط ولا قال لشيء فعلته: لم فعلته؟ ولا لشيء لم أفعله: لم لا فعلته؟**»(٢)، وكان بعض أهله إذا عاتبني علىٰ شيء يقول دعوه فلو قضي شيء لكان، وفي الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «**ما ضرب رسول الله ﷺ بيده خادمًا ولا امرأة ولا دابة ولا شيئًا قط، إلا أن يجاهد في سبيل الله، ولا نيل منه شيء قط فانتقم لنفسه، إلا أن تنتهك محارم الله، فإذا**

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٤٠٩)، ومسلم برقم (٢٦٥٢)، واللفظ له عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٦٠٣٨)، ومسلم برقم (٢٣٠٩) عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

انتهكت محارم الله لم يقم لغضبه شيء حتىٰ ينتقم لله»(١)، وقد قال ﷺ: «**لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**»(٢)، ففي أمر الله ونهيه يسارع إلىٰ الطاعة ويقيم الحدود علىٰ من تعدىٰ حدود الله ولا تأخذه في الله لومة لائم، وإذا آذاه مؤذ أو قصر مقصر في حقه عفا عنه ولم يؤاخذه نظرًا إلىٰ القدر. فهذا سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا، وهذا واجب فيما قدر من المصائب بغير فعل آدمي كالمصائب السماوية، أو بفعل لا سبيل فيه إلىٰ العقوبة كفعل آدم عليه السلام، فإنه لا سبيل إلىٰ لومه شرعًا -لأجل التوبة- ولا قدرا؛ لأجل القضاء والقدر، وأما إذا ظلم رجل رجلًا فله أن يستوفي مظلمته علىٰ وجه العدل، وإن عفا عنه كان أفضل له كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ﴾ [المائدة: ٤٥].

وأما الصنف الثالث: **فهم الذين لا ينظرون إلىٰ القدر لا في المعائب ولا في المصائب** التي هي من أفعال العباد، بل يضيفون ذلك كله إلىٰ العبد، وإذا أساءوا استغفروا وهذا حسن؛ لكن إذا أصابتهم مصيبة بفعل العبد لم ينظروا إلىٰ القدر الذي مضىٰ به عليهم، ولا يقولون لمن قصر في حقهم دعوه فلو قضي شيء لكان لا سيما وقد تكون تلك المصيبة بسبب ذنوبهم فلا ينظرون إليها، وقد قال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْۗ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورىٰ: ٣٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾ [الشورىٰ: ٤٨]، ومن هذا قوله تعالىٰ: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٣٢٨) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٣٤٧٥)، ومسلم برقم (١٦٨٨) عن عائشة رضي الله عنها.

يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٨- ٧٩]. فإن هذه الآية تنازع فيها كثير من مثبتي القدر ونفاته: هؤلاء يقولون الأفعال كلها من الله لقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وهؤلاء يقولون: الحسنة من الله والسيئة من نفسك لقوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، وقد يجيبهم الأولون بقراءة مكذوبة: (فمن نفسك) بالفتح علىٰ معنىٰ الاستفهام وربما قدر بعضهم تقديرًا: أي: أفمن نفسك؟ وربما قدر بعضهم القول في قوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ﴾ فيقولون: تقدير الآية: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨]؛ يقولون: فيحرفون لفظ القرآن ومعناه ويجعلون ما هو من قول الله -قول الصدق- مِن قول المنافقين الذين أنكر الله قولهم، ويضمرون في القرآن ما لا دليل علىٰ ثبوته بل سياق الكلام ينفيه؛ فكل من هاتين الطائفتين جاهلة بمعنىٰ القرآن وبحقيقة المذهب الذي تنصره، وأما القرآن فالمراد منه هنا بالحسنات والسيئات النعم والمصائب؛ ليس المراد الطاعات والمعاصي، وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا۟ بِهَا ۖ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا ۗ﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وكقوله تعالىٰ: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ ۖ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا۟ قَدْ أَخَذْنَآ أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا۟ وَّهُمْ فَرِحُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [التوبة: ٥٠]، ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا﴾ [التوبة: ٥١] الْآيَة.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٦٨﴾﴾ [الأعراف: ١٦٨]، كما قال تعالىٰ: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأنبياء: ٣٥]، أي: بالنعم والمصائب، وهذا بخلاف قوله تعالىٰ: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] وأمثال ذلك، فإن المراد بها الطاعة والمعصية، وفي كل موضع ما يبين المراد باللفظ فليس في القرآن العزيز بحمد الله تعالىٰ إشكال؛ بل هو مبين، وذلك أنه إذا قال: (ما أصابك) و(ما مسك)، ونحو

ذلك كان من فعل غيرك بك، كما قال تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَۚ﴾ [النساء: ٧٩]، وكما قال تعالىٰ: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْۖ﴾ [التوبة: ٥٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [النساء: ٧٨].

وإذا قال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ﴾ [الأنعام: ١٦٠]، كانت من فعله؛ لأنه هو الجائي بها فهذا يكون فيما فعله العبد لا فيما فعل به، وسياق الآية يبين ذلك فإنه ذكر هذا في سياق الحض علىٰ الجهاد وذم المتخلفين عنه، فقال تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُوا۟ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُوا۟ جَمِيعًا ﴿٧١﴾ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَىَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾ وَلَئِنْ أَصَـٰبَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ ٱللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُۥ مَوَدَّةٌ يَـٰلَيْتَنِى كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾﴾ [النساء: ٧١- ٧٣]، فأمر سبحانه بالجهاد وذم المثبطين، وذكر ما يصيب المؤمنين تارة من المصيبة فيه وتارة من فضل الله فيه، كما أصابهم يوم أحد مصيبة، فقال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَـٰذَاۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْۗ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وأصابهم يوم بدر فضل من الله بنصره لهم وتأييده، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌۖ﴾ [آل عمران: ١٢٣]. ثم إنه سبحانه قال: ﴿۞ فَلْيُقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِۚ وَمَن يُقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَۚ﴾ [النساء: ٧٤- ٧٩]، فهذا من كلام الكفار والمنافقين إذا أصابهم نصر وغيره من النعم قالوا: هذا من عند الله وإن أصابهم ذل وخوف وغير ذلك من المصائب قالوا: هذا من عند محمد بسبب الدين الذي جاء به فإن الكفار يضيفون ما أصابهم من المصائب إلىٰ فعل أهل الإيمان.

وقد ذكر نظير ذلك في قصة موسىٰ وفرعون، قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ

بِٱلسِّنِينَ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٣٠- ١٣١].

ونظيره قوله تعالىٰ في سورة يس: ﴿قَالُواْ رَبُّنَا يَعۡلَمُ إِنَّآ إِلَيۡكُمۡ لَمُرۡسَلُونَ ﴿١٦﴾ وَمَا عَلَيۡنَآ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١٧﴾ قَالُوٓاْ إِنَّا تَطَيَّرۡنَا بِكُمۡۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهُواْ لَنَرۡجُمَنَّكُمۡ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٨﴾﴾ [يس: ١٦- ١٨]، فأخبر الله تعالىٰ أن الكفار كانوا يتطيرون بالمؤمنين فإذا أصابهم بلاء جعلوه بسبب أهل الإيمان، وما أصابهم من الخير جعلوه لهم من الله عَزَّوَجَلَّ فقال تعالىٰ: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨]، والله تعالىٰ نزل أحسن الحديث فلو فهموا القرآن لعلموا أن الله أمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر، أمر بالخير ونهىٰ عن الشر فليس فيما بعث الله به رسله ما يكون سببًا للشر، بل الشر حصل بذنوب العباد فقال تعالىٰ: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: ٧٩]، أي: ما أصابك من نصر ورزق وعافية فمن الله نعمة أنعم بها عليك، وإن كانت بسبب أعمالك الصالحة فهو الذي هداك وأعانك ويسرك لليسرىٰ ومنَّ عليك بالإيمان وزينه في قلبك، وكره إليك الكفر والفسوق والعصيان، وفي آخر الحديث الصحيح الإلهي حديث أبي ذر عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تبارك وتعالىٰ: «**يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه**»(١)، وفي الحديث الصحيح: «**سيد الاستغفار أن يقول العبد: اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك وأنا علىٰ عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت أبوء لك بنعمتك علي وأبوء بذنبي؛ فاغفر لي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت. من قالها إذا أصبح موقنًا بها فمات من يومه ذلك دخل الجنة ومن قالها إذا أمسىٰ موقنًا بها فمات من ليلته دخل الجنة**»(٢)، ثم قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٥٧٧) عن أبي ذر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٦٣٠٦) عن شداد بن أوس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ﴾ [النساء: ٧٩]، من ذل وخوف وهزيمة كما أصابهم يوم أحد ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾، أي بذنوبك وخطاياك وإن كان ذلك مكتوبًا مقدرًا عليك، فإن القدر ليس حجة لأحد لا علىٰ الله ولا علىٰ خلقه، ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر علىٰ ما يفعله من السيئات؛ لم يعاقب ظالم، ولم يقاتل مشرك، ولم يقم حد، ولم يكف أحد عن ظلم أحد، وهذا من الفساد في الدين والدنيا المعلوم ضرورة فساده للعالم بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول. فالقدر يؤمن به ولا يحتج به فمن لم يؤمن بالقدر ضارع المجوس، ومن احتج به ضارع المشركين، ومن أقر بالأمر والقدر وطعن في عدل الله وحكمته؛ كان شبيهًا بإبليس فإن الله ذكر عنه أنه طعن في حكمته وعارضه برأيه وهواه، وأنه: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾»[1].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ومن هذا الباب احتجاج آدم وموسىٰ، لما قال: «يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسىٰ الذي اصطفاك الله بكلامه، فبكم وجدت مكتوبًا علي قبل أن أُخلق ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾﴾؟ قال: بكذا وكذا سنة، قال: فحجَّ آدم موسىٰ»[2]. وذلك أن موسىٰ لم يكن عتبه لآدم لأجل الذنب، فإن آدم كان قد تاب منه، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، ولكن لأجل المصيبة التي لحقتهم من ذلك، وهم مأمورون أن ينظروا إلىٰ القدر في المصائب، وأن يستغفروا من المعائب، كما قال تعالىٰ: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٠٨-١١٥).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٣٤٠٩)، ومسلم برقم (٢٦٥٢) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

الشـــرح

قال ابن تيمية: «وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**احتج آدم وموسىٰ عليهما السلام عند ربهما، فحج آدم موسىٰ، قال موسىٰ: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلىٰ الأرض، فقال آدم: أنت موسىٰ الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيًّا، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال موسىٰ: بأربعين عامًا، قال آدم: فهل وجدت فيها ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾، قال: نعم، قال: أفتلومني علىٰ أن عملت عملًا كتبه الله علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟» قال رسول الله ﷺ: فحج آدم موسىٰ**»[(١)].

وآدم عليه السلام لم يحتج علىٰ موسىٰ بالقدر ظنًّا أن المذنب يحتج بالقدر، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، ولو كان هذا عذرًا لكان عذرًا لإبليس وقوم نوح وقوم هود وكل كافر، ولا موسىٰ لام آدم أيضًا لأجل الذنب، فإن آدم قد تاب إلىٰ ربه فاجتباه وهدىٰ، ولكن لامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بالخطيئة، ولهذا قال: «**فلماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فأجابه آدم: إن هذا كان مكتوبًا علي قبل أن أخلق**»[(٢)].

فكان العمل والمصيبة المترتبة عليه مقدرًا، وما قدر من المصائب يجب الاستسلام له فإنه من تمام الرضا بالله ربًّا.

وأما الذنوب فليس للعبد أن يُذنب، وإذا أذنب فعليه أن يستغفر ويتوب، فيتوب من صنوف المعايب ويصبر علىٰ المصائب، قال تعالىٰ: ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٤٠٩)، ومسلم برقم (٢٦٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٣٤٠٩)، ومسلم برقم (٢٦٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٢٠].

وقال تعالىٰ: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ [آل عمران الآية ١٨٦].

وقال يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [يوسف: ٩٠].

وكذلك ذنوب العباد يجب علىٰ العبد فيها أن يأمر بالمعروف وينهىٰ عن المنكر بحسب قدرته، ويجاهد في سبيل الله الكفار والمنافقين، ويوالي أولياء الله ويعادي أعداء الله، ويحب في الله ويبغض في الله، كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١]، إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤].

وقال تعالىٰ: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢]، إلىٰ قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وقال تعالىٰ: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [القلم: ٣٥].

وقال تعالىٰ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨].

وقال تعالىٰ: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية: ٢١].

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ١٩].

وقال تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر: ٢٩].

وقال تعالىٰ: ﴿۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ إلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥].

وقال تعالىٰ: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ إلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

وقال تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: ٢٠].

ونظائر ذلك مما يفرق الله فيه بين أهل الحق والباطل، وأهل الطاعة والمعصية، وأهل البر والفجور، وأهل الهدىٰ والضلال، وأهل الغي والرشاد، وأهل الصدق والكذب.

فمن شهد الحقيقة الكونية دون الحقيقة الدينية؛ سوَّىٰ بين هذه الأصناف المختلفة التي فرق الله بينها غاية التفريق حتىٰ تئول به هذه التسوية إلىٰ أن يسوي بين الله وبين الأصنام، كما قال تعالىٰ عنهم: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٦- ٩٧]، بل قد آل الأمر بهؤلاء إلىٰ أن سووا الله بكل موجود وجعلوا ما يستحقه من العبادة والطاعة حقًّا لكل موجود إذ جعلوه هو وجود المخلوقات، وهذا من أعظم الكفر والإلحاد والكفر برب العباد.

وهؤلاء يصل بهم الكفر إلىٰ أنهم لا يشهدون أنهم عباد الله، لا بمعنىٰ أنهم مُعَبَّدُون ولا بمعنىٰ أنهم عابدون؛ إذ يشهدون أنفسهم هي الحق كما صرح بذلك طواغيتهم كابن عربي صاحب «الفصوص» وأمثاله من الملحدين المفترين كابن سبعين وأمثاله، ويشهدون أنهم هم العابدون والمعبودون.

وهذا ليس بشهود للحقيقة لا الكونية ولا الدينية، بل هو ضلال وعمىٰ عن شهود الحقيقة الكونية حيث جعلوا وجود الخالق هو وجود المخلوق، وجعلوا كل وصف مذموم وممدوح نعتًا للخالق وللمخلوق إذ وجود هذا هو وجود هذا عندهم»(١).

وقال ابن القيم: «في ذكر احتجاج آدم وموسىٰ في ذلك حكم النبي ﷺ لآدم صلوات الله وسلامه عليهم.

[أولًا: روايات الحديث].

١- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**احتج آدم وموسىٰ فقال موسىٰ يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسىٰ اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أتلومني علىٰ أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة فقال النبي ﷺ فحج آدم موسىٰ فحج آدم موسىٰ**».

٢- وفي رواية: «**كتب لك التوراة بيده**».

٣- وفي لفظ آخر: «**تحاج آدم وموسىٰ فحج آدم موسىٰ، فقال له موسىٰ: أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنة؟ فقال آدم: أنت موسىٰ الذي أعطاه الله علم كل شيء واصطفاه علىٰ الناس برسالته؟ قال: نعم، قال: أفتلومني علىٰ أمر قُدر علىٰ قبل أن أخلق**».

٤- وفي لفظ آخر: «**احتج آدم وموسىٰ عند ربهما فحج آدم موسىٰ، فقال موسىٰ: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك في جنته ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلىٰ الأرض. قال آدم: أنت موسىٰ الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيًّا فبكم وجدت الله**

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٥٩-١٦٢).

كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال موسىٰ: بأربعين عامًا. قال آدم: هل وجدت فيها وعصىٰ آدم ربه فغوىٰ. قال: نعم. قال: أفتلوموني علىٰ أن عملت عملًا كتبه الله علىٰ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة. قال رسول الله ﷺ: فحج آدم موسىٰ»[(١)].

٥- وفي لفظ آخر: «**احتج آدم وموسىٰ، فقال له موسىٰ: أنت الذي أخرجتنا خطيئتك من الجنة**»، وذكر الحديث.

متفق علىٰ صحته، وهذا التقدير بعد التقدير الأول السابق بخلق السماوات بخمسين ألف سنة.

[ثانيًا: موقف المعتزلة ومن وافقهم من الحديث].

موقفهم: وقد رد هذا الحديث من لم يفهمه من المعتزلة كأبي علي الجبائي ومن وافقه علىٰ ذلك، وقال: لو صح لبطلت نبوات الأنبياء فإن القدر إذا كان حجة للعاصي بطل الأمر والنهي، فإن العاصي بترك الأمر أو فعل النهي إذا صحت له الحجة بالقدر السابق ارتفع اللوم عنه.

الرد عليهم: وهذا من ضلال فريق الاعتزال وجهلهم بالله ورسوله وسنته، فإن هذا حديث صحيح متفق علىٰ صحته، لم تزل الأمة تتلقاه بالقبول من عهد نبيها قرنًا بعد قرن، وتقابله بالتصديق والتسليم، ورواه أهل الحديث في كتبهم، وشهدوا به علىٰ رسول الله ﷺ أنه قاله، وحكموا بصحته، فما لأجهل الناس بالسنة ومن عرف بعداوتها وعداوة حملتها والشهادة عليهم بأنهم مجسمة ومشبهة حشوية- وهذا الشأن.

ولم يزل أهل الكلام الباطل المذموم موكلين برد أحاديث رسول الله ﷺ التي تخالف قواعدهم الباطلة وعقائدهم الفاسدة، كما ردوا أحاديث الرؤية، وأحاديث

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٤٠٩)، ومسلم برقم (٢٦٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

علو الله علىٰ خلقه، وأحاديث صفاته القائمة به، وأحاديث الشفاعة، وأحاديث نزوله إلىٰ سمائه، ونزوله إلىٰ الأرض للفصل بين عباده، وأحاديث تكلمه بالوحي كلامًا يسمعه من شاء من خلقه حقيقة إلىٰ أمثال ذلك.

وكما ردت الخوارج والمعتزلة أحاديث خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة وغيرها. وكما ردت الرافضة أحاديث فضائل الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة.

وكما ردت المعطلة أحاديث الصفات والأفعال الاختيارية.

وكما ردت القدرية المجوسية أحاديث القضاء والقدر السابق.

وكل من أصَّل أصلًا لم يؤصله الله ورسوله؛ قاده قسرًا إلىٰ رد السنة وتحريفها عن مواضعها.

فلذلك لم يؤصل حزب الله ورسوله أصلًا غير ما جاء به الرسول فهو أصلهم الذي عليه يعولون وجنتهم التي إليها يرجعون.

ثالثًا: الأقوال في بيان معنىٰ الحديث.

ثم اختلف الناس في فهم هذا الحديث ووجه الحجة التي توجهت لآدم علىٰ موسىٰ:

فقالت فرقة: إنما حجه لأن آدم أبوه فحجه كما يحج الرجل ابنه.

[والجواب علىٰ قولهم]: هذا الكلام لا محصل فيه البتة؛ فإن حجة الله يجب المصير إليها مع الأب كانت أو الابن أو العبد أو السيد، ولو حج الرجل أباه بحق وجب المصير إلىٰ الحجة.

وقالت فرقة: إنما حجه لأن الذنب كان في شريعة واللوم في شريعة.

[والجواب علىٰ قولهم]: هذا من جنس ما قبله إذ لا تأثير لهذا في الحجة بوجه، وهذه الأمة تلوم الأمم المخالفة لرسلها المتقدمة عليها وإن كان لم تجمعهم شريعة واحدة، ويقبل الله شهادتهم عليهم وإن كانوا من غير أهل شريعتهم.

وقالت فرقة أخرىٰ: إنما حجه لأنه كان قد تاب من الذنب، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، ولا يجوز لومه.

[والجواب علىٰ قولهم]: هذا وإن كان أقرب مما قبله فلا يصح لثلاثة أوجه:

أحدها: أن آدم لم يذكر ذلك الوجه ولا جعله حجة علىٰ موسىٰ، ولم يقل أتلومني علىٰ ذنب قد تبت منه.

الثاني: أن موسىٰ أعرف بالله سبحانه وبأمره ودينه من أن يلوم علىٰ ذنب قد أخبره سبحانه أنه قد تاب علىٰ فاعله واجتباه بعده وهداه، فإن هذا لا يجوز لآحاد المؤمنين أن يفعله فضلًا عن كليم الرحمن.

الثالث: أن هذا يستلزم إلغاء ما علق به النبي ﷺ وجه الحجة واعتبار ما ألغاه فلا يلتفت إليه.

وقالت فرقة أخرىٰ: إنما حجه لأنه لامه في غير دار التكليف، ولو لامه في دار التكليف لكانت الحجة لموسىٰ عليه.

[والجواب علىٰ قولهم]: هذا أيضا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن آدم لم يقل له لمتني في غير دار التكليف وإنما قال أتلومني علىٰ أمر قدر عليَّ قبل أن أخلق، فلم يتعرض للدار، وإنما احتج في القدر السابق.

الثاني: أن الله سبحانه يلوم الملومين من عباده في غير دار التكليف، فيلومهم بعد الموت ويلومهم يوم القيامة.

وقالت فرقة أخرىٰ: إنما حجه لأن آدم شهد الحكم وجريانه علىٰ الخليقة وتفرد

الرب سبحانه بربوبيته، وأنه لا تحرك ذرة إلا بمشيئته وعلمه، وأنه لا راد لقضائه وقدره، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، قالوا: ومشاهدة العبد الحكم لا يدع له استقباح سيئة؛ لأنه شهد نفسه عدمًا محضًا، والأحكام جارية عليه معروفة له، وهو مقهور مربوب مدبر لا حيلة له ولا قوة له، قالوا: ومن شهد هذا المشهد سقط عنه اللوم.

[والجواب علىٰ قولهم]: هذا المسلك أبطل مسلك سُلك في هذا الحديث، وهو شر من مسلك القدرية في رده، وهم إنما ردوه إبطالًا لهذا القول وردًّا علىٰ قائليه، وأصابوا في ردهم عليهم وإبطال قولهم، وأخطأوا في رد حديث رسول الله ﷺ، فإن هذا المسلك لو صح لبطلت الديانات جملة وكان القدر حجة لكل مشرك وكافر وظالم، ولم يبق للحدود معنىٰ ولا يلام جان علىٰ جنايته ولا ظالم علىٰ ظلمه ولا ينكر منكر أبدًا؛ ولهذا قال شيخ الملحدين ابن سينا في إشارته: العارف لا ينكر منكرًا لاستبصاره بسر الله تعالىٰ في القدر.

وهذا كلام منسلخ من الملل ومتابعة الرسل وأعرف خلق الله به رسله وأنبياؤه، وهم أعظم الناس إنكارًا للمنكر وإنما أرسلوا لإنكار المنكر، فالعارف أعظم الناس إنكارًا للمنكر لبصرته بالأمر والقدر، فإن الأمر يوجب عليه الإنكار، والقدر يعينه عليه وينفذه له فيقوم في مقام: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وفي مقام: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ [هود: ١٢٣]؛ فنعبده بأمره وقدره ونتوكل عليه في تنفيذ أمره بقدره، فهذا حقيقة المعرفة، وصاحب هذا المقام هو العارف بالله، وعلىٰ هذا أجمعت الرسل من أولهم إلىٰ خاتمهم، وأما من يقول:

أصبحت منفعلًا لما يختاره ... منىٰ ففعلي كله طاعات

ويقول: أنا وإن عصيت أمره فقد أطعت إرادته ومشيئته.

ويقول: العارف لا ينكر منكرًا لاستبصاره بسر الله في القدر؛ فخارج عمَّا عليه الرسل قاطبة، وليس هو من أتباعهم، وإنما حكىٰ الله سبحانه الاحتجاج في القدر عن المشركين أعداء الرسل:

فقال تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، إلىٰ قوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٩]،

وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، إلىٰ قوله: ﴿فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الزخرف: ٢٠].

فهذه أربع مواضع حكىٰ فيها الاحتجاج بالقدر عن أعدائه، وشيخهم وإمامهم في ذلك عدوه الأحقر إبليس حيث احتج عليه بقضائه فقال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر: ٣٩]، فإن قيل قد علم بالنصوص والمعقول صحة قولهم: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، فكيف أكذبهم ونفىٰ عنهم العلم وأثبت لهم الخرص فيما هم فيه صادقون.

وأهل السنة جميعًا يقولون لو شاء الله ما أشرك به مشرك ولا كفر به كافر ولا عصاه أحد من خلقه؛ فكيف ينكر عليهم ما هم فيه صادقون؟

قيل: أنكر سبحانه عليهم ما هم فيه أكذب الكاذبين وأفجر الفاجرين، ولم ينكر عليهم صدقًا ولا حقًّا، بل أنكر عليهم أبطل الباطل، فإنهم لم يذكروا ما ذكروه إثباتًا لقدره وربوبيته ووحدانيته وافتقارًا إليه وتوكلًا عليه واستعانة به، ولو قالوا كذلك لكانوا مصيبين، وإنما قالوه معارضين به لشرعه ودافعين به لأمره فعارضوا شرعه وأمره ودفعوه بقضائه وقدره، ووافقهم علىٰ ذلك كل من عارض الأمر ودفعه بالقدر.

وأيضًا فإنهم احتجوا بمشيئتة العامة وقدره علىٰ محبته لما شاءه ورضاه به وإذنه فيه، فجمعوا بين أنواع من الضلال معارضة الأمر بالقدر ودفعه به والإخبار عن الله أنه يحب ذلك منهم ويرضاه حيث شاءه وقضاه وأن لهم الحجة علىٰ الرسل بالقضاء والقدر.

وقد ورثهم في هذا الضلال وتبعهم عليه طوائف من الناس ممن يدعي التحقيق والمعرفة أو يدعي فيه ذلك، وقالوا: العارف إذا شاهد الحكم سقط عنه اللوم.

وقد وقع في كلام شيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري ما يوهم ذلك وقد أعاذه الله منه فإنه قال في باب التوبة من «منازل السائرين»: «ولطائف التوبة ثلاثة أشياء:

أولها: أن ننظر في الجناية والقضية، فنعرف مراد الله فيها؛ إذ خلاك وإتيانها، فإن الله تعالىٰ إنما يخلي العبد والذنب لأحد معنيين:

أن يعرف عبرته في قضائه وبره في مسيره وحلمه في إمهال راكبه وكرمه في قبول العذر منه وفضله في مغفرته.

والثاني: ليقيم علىٰ العبد حجة عدله فيعاقبه علىٰ ذنبه بحجته.

واللطيفة الثانية: أن يعلم أن طلب البصير الصادق سنته لم تبق له حسنه بحال؛ لأنه يسير بين مشاهدة المنة ويطلب عيب النفس والعمل.

واللطيفة الثالثة: أن مشاهدة العبد الحكم لم يدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلىٰ معنىٰ الحكم.

فهذا الكلام الأخير ظاهره يبطل استحسان الحسن واستقباح القبيح، والشرائع كلها مبناها علىٰ استحسان هذا واستقباح هذا، بل مشاهدة الحكم تزيد البصير استحسانًا للحسن واستقباحًا للقبيح، وكلما ازدادت معرفته بالله وأسمائه وصفاته وأمره؛ قوي استحسانه واستقباله، فإنه يوافق في ذلك ربه ورسله ومقتضىٰ الأسماء الحسنىٰ والصفات العلىٰ، وقد كان شيخ الإسلام في ذلك موافقًا للأمر، وغضبه لله ولحدوده ومحارمه ومقاماته في ذلك شهيرة عند الخاصة والعامة، وكلامه المتقدم بَيِّنٌ في رسوخ قدمه في استقباح ما قبحه الله واستحسان ما حسنه الله، وهو كالمحكم فيه وهذا متشابه فيرد إلىٰ محكم كلامه، والذي يليق به ما ذكره شيخنا أبو العباس أحمد بن إبراهيم الواسطي في شرحه، فذكر قاعدة في الفناء والاصطلام، فقال: الفناء عبارة عن اصطلام العبد لغلبة وجود الحق وقوة العلم به في العبد؛ فيزيد بذلك يقينه به ومعرفته به وبصفاته سبحانه؛ فيذهل بذلك كما يذهل الإنسان في أمر عظيم دهمه؛ فإنه ربما غاب عن شعوره بما دهمه من الأمور المهمة، مثاله رجل وقف بين يدي سلطان عظيم قاهر من ملوك الأرض فأذهله ما يلاحظه من هيبته وسلطانه عن كثير مما يشعر به، وهذا تقريب والأمر فوق ذلك، فكيف بمن أشهده الله عَزَّوَجَلَّ فردانيته حيث كان ولا شيء معه فرأىٰ الأشياء مواتًا لا قوام لها إلا بقدرته فشهدها خيالًا كالهباء بالنسبة إلىٰ وجود الحق تعالىٰ، وذلك في البصائر القلبية بالكشف الصحيح بعد التصفية والتدرب في القيام بأعباء الشريعة وحمل أثقالها والتخلق بأخلاقها، وصفىٰ الله عبده من درنه، ويكشف لقلبه فيرىٰ حقائق الأشياء، فمتىٰ تجلت علىٰ العبد أنوار المشاهدة الحقيقية الروحية الدالة علىٰ عظمة الفردانية؛ تلاشىٰ الوجود الذي للعبد، واضمحل كما يتلاشىٰ الليل إذا أسفر عليه الصباح، ويكون العبد في

ذلك آكلًا شاربًا؛ فلا يظهر عليه شيء مغاير لما اعتاده، لكن يزداد إيمانه ويقينه حتىٰ ربما غطىٰ إيمانه عن قلبه كل شيء في أوقات سكره، ويبقىٰ وجوده كالخيال قائمًا بالعبودية في حضرة ذي الجلال، وتعود عليه البصائر الصحيحة في معرفة الأشياء عند صحوه، ثم يزول عنه عدم التمييز ويقوىٰ علىٰ حاله فيتصرف، وذلك هو البقاء بحيث يتصرف في الأشياء ولا يحجب عنه ما وجده من الإيمان والإيقان في حال البقاء، بل يعود عليه شعوره الأول بوجود آخر يتولاه الله عَزَّوَجَلَّ مشهده فيه قيامه عليه بتدبيره، ويصل إلىٰ مقام المراد بعد عبوره علىٰ مقام المريد؛ فيصير به يسمع، وبه ينطق، كما جاء في الحديث الصحيح.

ووجه آخر وهو أن الفاني في حال فنائه قبل أن يبلغ إلىٰ مقام البقاء والصحوة والتمييز فيستر من قلبه محل الزهد والصبر والورع، لا بمعنىٰ أن تلك المقامات ذهبت وارتفع عنها العبد، لكن بمعنىٰ أن الشهود ستر محلها من القلب، وانطوت واندرجت في ضمن ما وجده اندراج الحال النازل في الحال العالي؛ فصارت فيما وجده الواجد من وجود الحق ضمنًا وتبعًا، وصار القلب مشتغلًا بالحال الأعلىٰ عن الحال الأدنىٰ بحيث لو فتش قلب العبد لوجد فيه الزهد والورع وحقائق الخوف والرجاء مستورًا بأمثال الجبال من الأحوال الوجودية التي يضيق القلب عن الاتساع لمجموعها، وفي حال البقاء والصحو والتمييز تعود عليه تلك المقامات بالله لا بوجود نفسه، إذا علمت ذلك انحل إشكال قوله: إن مشاهدة العبد لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده إلىٰ معنىٰ الحكم، أي أن صفة حكم الله حشت بصيرته وملأتها فشهد قيام الله علىٰ الأشياء وتصرفه فيها وحكمه عليها؛ فرأىٰ الأشياء كلها منه صادرة عن نفاذ حكمه وتقديره وإرادته القدرية؛ فغاب بما لاحظ من الجمع عن التمييز والفرق، ويسمىٰ هذا جمعًا؛ لأن العبد اجتمع نظره إلىٰ مولاه في كل حكم وقع في الكون، وفي ملاحظة هذا الحكم الذي صدرت عنه التصرفات

اجتمع قلبه، ولضعف قلبه حين هذا الاجتماع لم يتسع للتمييز الشرعي بين الحسن والقبيح، بمعنىٰ أنه انطوىٰ حكم معرفته بالحسن والقبيح في طي هذه المعرفة الساترة له عن التمييز، لا بمعنىٰ أنه ارتفع عن قلبه حكم التحسين والتقبيحن بل اندرج في مشهده وانطوىٰ بحيث لو فتش لوجد حكم التحسين والتقبيح مستورًا في طي مشهده ذلك، وبالله التوفيق.

وتلخيص ما ذكره شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن للفعل وجهين:

وجه قائم بالرب تعالىٰ، وهو قضاؤه وقدره له وعلمه به، والعبد له ملاحظتان: ملاحظة للوجه الأول وملاحظة للوجه الثاني، والكمال أن لا يغيب بأحد الملاحظتين عن الأخرىٰ، بل يشهد قضاء الرب وقدره ومشيئته، ويشهد مع ذلك فعله وجناياته وطاعته ومعصيته؛ فيشهد الربوبية والعبودية فيجتمع في قلبه معنىٰ قوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾﴾ [التكوير: ٢٨]، مع قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٤-٥٥-٥٦]، فمن الناس من يتسع قلبه لهذين الشهودين، ومنهم من يضيق قلبه عن اجتماعهما بقوة الوارد عليه وضعف المحل فيغيب بشهود العبودية والكسب وجهة الطاعة والمعصية عن شهود الحكم القائم بالرب تعالىٰ من غير إنكار له، فلا يظهر عليه إلا أثر الفعل وحكمه الشرعي، وهذا لا يضره إذا كان الإيمان بالحكم قائمًا في قلبه، ومنهم من يغيب بشهود الحكم وسبقه وأولية الرب تعالىٰ وسبقه للأشياء عن جهة عبوديته وكسبه وطاعته ومعصيته؛ فيغيب بشهود الحكم عن المحكوم به فضلًا عن صفته، فإذا لم يشهد له فعلًا فكيف يشهد كونه حسنًا أو قبيحًا، وهذا أيضًا لا يضره إذا كان علمه بحسن الفعل وقبحه قائمًا في قلبه، وإنما توارىٰ عنه لاستيلاء شهود الحكم علىٰ قلبه، وبالله التوفيق.

فأين هذا من احتجاج أعداء الله بمشيئته وقدره علىٰ إبطال أمره ونهيه، وعباد هؤلاء الكفرة يشهدون أفعالهم كلها طاعات لموافقتها المشيئة السابقة، ولو أغضبهم غيرهم وقصر في حقوقهم لم يشهدوا فعله طاعة مع أنه وافق فيه المشيئة، فما احتج بالقدر علىٰ إبطال الأمر والنهي إلا من هو من أجهل الناس وأظلمهم وأتبعهم لهواه، وتأمل قوله سبحانه بعد حكايته عن أعدائه واحتجاجهم بمشيئته وقدره علىٰ إبطال ما أمرهم به رسوله وأنه لولا محبته ورضاه به لما شاءه منهم: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝١٤٩﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فأخبر سبحانه أن الحجة له عليهم برسله وكتبه وبيان ما ينفعهم ويضرهم وتمكنهم من الإيمان بمعرفة أوامره ونواهيه وأعطاهم الأسماع والأبصار والعقول فثبتت حجته البالغة عليهم بذلك واضمحلت حجتهم الباطلة عليه بمشيئته وقضائه، ثم قرر تمام الحجة بقوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فإن هذا يتضمن أنه المتفرد بالربوبية والملك والتصرف في خلقه، وأنه لا رب غيره ولا إله سواه؛ فكيف يعبدون معه إلهًا غيره؟ فإثبات القدر والمشيئة من تمام حجته البالغة عليهم، وأن الأمر كله لله وأن كل شيء ما خلا الله باطل، فالقضاء والقدر والمشيئة النافذة من أعظم أدلة التوحيد، فجعلها الظالمون الجاحدون حجة لهم علىٰ الشرك؛ فكانت حجة الله هي البالغة وحجتهم هي الداحضة، وبالله التوفيق.

رابعًا: القول الراجح في معنىٰ الحديث.

إذا عرفت هذا فموسىٰ أعرف بالله وأسمائه وصفاته من أن يلوم علىٰ ذنب قد تاب منه فاعله فاجتباه ربه بعده وهداه واصطفاه، وآدم أعرف بربه من أن يحتج بقضائه وقدره علىٰ معصيته، بل إنما لام موسىٰ آدمَ علىٰ المعصية التي نالت الذرية بخروجهم من الجنة ونزولهم إلىٰ دار الابتلاء، والمحنة بسبب خطيئة أبيهم، فذكر الخطيئة تنبيهًا علىٰ سبب المصيبة المحنة التي نالت الذرية، ولهذا قال له: أخرجتنا ونفسك من الجنة. وفي لفظ: خيبتنا. فاحتج آدم بالقدر علىٰ المصيبة، وقال إن هذه

المصيبة التي نالت الذرية بسبب خطيئتي كانت مكتوبة بقدره قبل خلقي، والقدر يحتج به في المصائب دون المعائب، أي أتلومني علىٰ مصيبة قدرت علي وعليكم قبل خلقي بكذا وكذا سنة. هذا جواب شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقد يتوجه جواب آخر: وهو أن الاحتجاج بالقدر علىٰ الذنب ينفع في موضع ويضر في موضع، فينفع إذا احتج به بعد وقوعه والتوبة منه وترك معاودته، كما فعل آدم، فيكون في ذكر القدر إذ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الرب وصفاته وذكرها ما ينتفع به الذاكر والسامع؛ لأنه لا يدفع بالقدر أمرًا ولا نهيًا ولا يبطل به شريعة، بل يخبر بالحق المحض علىٰ وجه التوحيد والبراءة من الحول والقوة، يوضحه أن آدم قال لموسىٰ: أتلومني علىٰ أن عملت عملًا كان مكتوبًا علي قبل أن أُخلق. فإذا أذنب الرجل ذنبًا ثم تاب منه توبة وزال أمره حتىٰ كأن لم يكن، فأنَّبه مؤنب عليه ولامه؛ حسن منه أن يحتج بالقدر بعد ذلك، ويقول هذا أمر كان قد قدر عليَّ قبل أن أُخلق فإنه لم يدفع بالقدر حقًّا ولا ذكره حجة له علىٰ باطل ولا محذور في الاحتجاج به.

وأما الموضع الذي يضر الاحتجاج به ففي الحال والمستقبل، بأن يرتكب فعلًا محرمًا أو يترك واجبًا فيلومه عليه لائم فيحتج بالقدر علىٰ إقامته عليه وإصراره؛ فيبطل بالاحتجاج به حقًّا ويرتكب باطلًا، كما احتج به المصرون علىٰ شركهم وعبادتهم غير الله، فقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]، فاحتجوا به مصوبين لما هم عليه، وأنهم لم يندموا علىٰ فعله ولم يعزموا علىٰ تركه ولم يقروا بفساده؛ فهذا ضد احتجاج من تبين له خطأ نفسه وندم وعزم كل العزم علىٰ أن لا يعود، فإذا لامه لائم بعد ذلك قال كان ما كان بقدر الله، ونكتة المسألة أن اللوم إذا ارتفع صح الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعًا فالاحتجاج بالقدر باطل.

فإن قيل: فقد احتج عليٌّ بالقدر في ترك قيام الليل، وأقره النبي ﷺ كما في الصحيح عن علي رضي الله عنه: «**أن رسول الله ﷺ طرقه وفاطمة ليلًا، فقال لهم: ألا تصلون؟ قال: فقلت: يا رسول الله، إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها، فانصرف رسول الله ﷺ حين قلت له ذلك، ولم يُرجع إليَّ شيئًا، ثم سمعته وهو مدبر يضرب فخذه، وهو يقول:** ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ۝٥٤﴾ [الكهف: ٥٤]»[١]، قيل: علي لم يحتج بالقدر علىٰ ترك واجب ولا فعل محرم، وإنما قال: إن نفسه ونفس فاطمة بيد الله، فإذا شاء أن يوقظها ويبعث أنفسها بعثها، وهذا موافق لقول النبي ﷺ ليلة ناموا في الوادي: «**إن الله قبض أرواحنا حيث شاء وردها حيث شاء**»[٢]، وهذا احتجاج صحيح صاحبه يعذر فيه؛ فالنائم غير مفرط، واحتجاج غير المفرط بالقدر صحيح.

وقد أرشد النبي ﷺ إلىٰ الاحتجاج بالقدر في الموضع الذي ينفع العبد الاحتجاج به، فروىٰ مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**المؤمن القوي خير وأحب إلىٰ الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا، ولكن قل قدر الله ما شاء فعل فإن لو تفتح عمل الشيطان**»[٣]. فتضمن هذا الحديث الشريف أصولًا عظيمة من أصول الإيمان:

أحدها: أن الله سبحانه وتعالى موصوف بالمحبة وأنه يحب حقيقة.

الثاني: أنه يحب مقتضىٰ أسمائه وصفاته وما يوافقها؛ فهو القوي ويحب المؤمن القوي، وهو وتر يحب الوتر، وجميل يحب الجمال، وعليم يحب العلماء، ونظيف

---

(١) أخرجه البخاري برقم (١١٢٧)، ومسلم برقم (٧٧٥).
(٢) أخرجه مالك في الموطأ برقم (٢٦).
(٣) أخرجه مسلم برقم (٢٦٦٤).

يحب النظافة، ومؤمن يحب المؤمنين، ومحسن يحب المحسنين، وصابر يحب الصابرين، وشاكر يحب الشاكرين، ومنها أن محبته للمؤمنين تتفاضل؛ فيحب بعضهم أكثر من بعض.

ومنها أن سعادة الإنسان في حرصه علىٰ ما ينفعه في معاشه ومعاده، والحرص هو بذل الجهد واستفراغ الوسع، فإذا صادف ما ينتفع به الحريص كان حرصه محمودًا وكماله كله في مجموع هذين الأمرين: أن يكون حريصًا، وأن يكون حرصه علىٰ ما ينتفع به، فإن حرص علىٰ ما لا ينفعه، أو فعل ما ينفعه بغير حرص؛ فاته من الكمال بحسب ما فاته من ذلك؛ فالخير كله في الحرص علىٰ ما ينفع، ولما كان حرص الإنسان وفعله إنما هو بمعونة الله ومشيئته وتوفيقه؛ أمره أن يستعين به ليجتمع له مقام: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، فإن حرصه علىٰ ما ينفعه عبادة لله، ولا تتم إلا بمعونته؛ فأمره بأن يعبده وأن يستعين به، ثم قال: ولا تعجز؛ فإن العجز ينافي حرصه علىٰ ما ينفعه، وينافي استعانته بالله، فالحريص علىٰ ما ينفعه المستعين بالله ضد العاجز، فهذا إرشاد له قبل رجوع المقدور إلىٰ ما هو من أعظم أسباب حصوله، وهو الحرص عليه مع الاستعانة بمن أزمة الأمور بيده ومصدرها منه ومردها إليه، فإن فاته ما لم يُقَدَّر له؛ فله حالتان:

حالة عجز، وهي مفتاح عمل الشيطان فيلقيه العجز إلىٰ «لو» ولا فائدة في «لو» ههنا، بل هي مفتاح اللوم والجزع والسخط والأسف والحزن، وذلك كله من عمل الشيطان؛ فنهاه ﷺ عن افتتاح عمله بهذا المفتاح.

وأمره بالحالة الثانية، وهي النظر إلىٰ القدر وملاحظته وأنه لو قدر له لم يفته ولم يغلبه عليه أحد؛ فلم يبق له ههنا أنفع من شهود القدر ومشيئة الرب النافذة التي توجب وجود المقدور، وإذا انتفت امتنع وجوده؛ فلهذا قال: فإن غلبك أمر فلا تقل

لو أني فعلت لكان كذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فأرشده إلىٰ ما ينفعه في الحالتين، حالة حصول مطلوبه، وحالة فواته؛ فلهذا كان هذا الحديث مما لا يستغني عنه العبد أبدًا، بل هو أشد شيء إليه ضرورة، وهو يتضمن إثبات القدر والكسب والاختيار والقيام والعبودية ظاهرًا وباطنًا، في حالتي حصول المطلوب وعدمه وبالله التوفيق»[(١)].

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فمن راعىٰ الأمر والقدر -كما ذكر- كان عابدًا لله، مطيعًا له، مستعينًا به، متوكلًا عليه، مِن الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

وقد جمع الله سبحانه بين هذين الأصلين في غير موضع، كقوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِۚ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمۡرِهِۦۚ قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا ۝٣﴾ [الطلاق: ٢-٣]، فالعبادة له والاستعانة به، وكان النبي ﷺ يقول عند الأضحية: «اللهم منك ولك»، فما لم يكن بالله لا يكون، فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله، وما لم يكن لله لا ينفع ولا يدوم».

الشرح

قال ابن تيمية: «وأما المؤمنون بالله ورسوله، عوامهم وخواصهم الذين هم أهل القرآن، كما قال النبي ﷺ: «**إن لله أهلين من الناس**»، قيل: مَن هم يا رسول الله؟ قال:

---

(١) شفاء العليل (١/ ١٣-١٩).

«**أهل القرآن هم أهل الله وخاصته**»[(١)]، فهؤلاء يعلمون أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، وأن الخالق سبحانه مباين للمخلوق ليس هو حالًّا فيه ولا متحدًا به ولا وجوده وجوده، والنصارىٰ إنما كفَّرهم الله إذ قالوا بالحلول واتحاد الرب بالمسيح خاصة، فكيف من جعل ذلك عامًا في كل مخلوق؟ ويعلمون مع ذلك أن الله أمر بطاعته وطاعة رسوله ونهىٰ عن معصيته ومعصية رسوله، وأنه لا يحب الفساد ولا يرضىٰ لعباده الكفر، وأن علىٰ الخلق أن يعبدوه فيطيعوا أمره ويستعينوا به علىٰ ذلك كما قال في فاتحة الكتاب: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥].

ومن عبادته وطاعته: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الإمكان والجهاد في سبيله لأهل الكفر والنفاق، فيجتهدون في إقامة دينه، مستعينين به، رافعين مزيلين بذلك ما قدر من السيئات، دافعين بذلك ما قد يخاف من آثار ذلك، كما يزيل الإنسان الجوع الحاضر بالأكل، ويدفع به الجوع المستقبل، وكذلك إذا آن أوان البرد دفعه باللباس، وكذلك كل مطلوب يدفع به مكروه.

كما قالوا للنبي ﷺ: «يا رسول الله، أرأيت أدوية نتداوىٰ بها ورُقىٰ نسترقي بها وتُقىٰ نتقي بها، هل ترد من قدر الله شيئا؟ فقال: «**هي من قدر الله**»[(٢)].

وفي الحديث: «**إن الدعاء والبلاء ليلتقيان فيعتلجان بين السماء والأرض**»[(٣)].

فهذا حال المؤمنين بالله ورسوله العابدين لله، وكل ذلك من العبادة»[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن ماجة برقم (٢١٥)، وأحمد في مسنده برقم (١٢٢٩٢) عن أنس رضي الله عنه، وقال محققه: إسناده حسن.

(٢) أخرجه الترمذي برقم (٢٠٦٥).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٢٤٩٨) عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٦٢-١٦٣).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ولا بد في عبادته من أصلين:

أحدهما: إخلاص الدين له.

والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله.

ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في دعائه: «اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا». وقال الفضيل بن عياض رحمه الله في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، قال: «أخلصه وأصوبه. قيل: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إذا كان العمل خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل، حتىٰ يكون خالصًا صوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون علىٰ السُّنَّة».

ولهذا ذم الله المشركين في القرآن علىٰ اتباع ما شرع لهم شركاؤهم من الدِّين الذي لم يأذن به الله من عبادة غيره، وفعل ما لم يشرعه من الدِّين، قال الله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاؤُا شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورىٰ: ٢١]، كما ذمهم علىٰ أنهم حرموا ما لم يحرمه الله، والدِّين الحق أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله».

الشرح

من حكمة الله -وهو أحكم الحاكمين- أنه لَمَّا فرض عليهم عبادته وجعلها مبنيةً علىٰ محبَّته ورجائه وخوفه، أوضح لهم بعد ذلك شروط صحة تلك العبادة، وأنها لا تكون صحيحة ومقبولة عنده إلا إذا توافرت فيها هذه الشروط، التي دلَّ عليها الكتابُ والسُّنَّةُ وإجماعُ الأمَّة، وهي:

شروط صحة العبادة:

الشرط الأول: الإخلاص، وهو لُبُّ الدِّين، وعموده الأعظم.

تعريف الإخلاص:

الإخلاص لغة:

وهو لغةً: «تصفية الشيء وتنقيته؛ يقال: خَلُصَ الشيء من الشوائب: إذا صفا، وأخلص الشيء: نَقَّاه، وخلَّصه: أزال عنه ما يكدره»(١).

الإخلاص شرعًا:

تَنَوَّعت عباراتُ العلماء في المراد به شرعًا:

فقيل: هو «قصد المعبود وحده بالعبادة»، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ١١٠﴾ [الكهف: ١١٠](٢).

وقيل: تخليص القلب من كلِّ شوب يُكدِّر صفاءه(٣).

وقيل: أن يكون الداعي إلىٰ الإتيان بالمأمور وإلىٰ ترك المنهي إرضاءَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ(٤).

والتعريفات متقاربة، ومدارها علىٰ أن يريد العبد بطاعته التقرُّب إلىٰ الله سبحانه دون أيِّ شيءٍ آخر من تصنُّعٍ لمخلوقٍ أو اكتساب محمدةٍ عند الناس، أو محبة مدحٍ من الخلق، أو معنىً من المعاني سِوىٰ التقرُّب به إلىٰ الله تعالىٰ(٥).

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٢٠٨)، والمصباح المنير للفيومي (٩٤).
(٢) عمدة الحفاظ (١/ ٦٠٠).
(٣) التوقيف علىٰ مهمات التعريف (ص٤٣).
(٤) التحرير والتنوير (٢٣/ ٣١٨).
(٥) انظر: العبادة.. تعريفها. أركانها. شروطها. مبطلاتها لسليمان العثيم (ص٣٩، ٤٠).

أهل الإخلاص:

أهل الإخلاص للمعبود والمتابعـة للنبي ﷺ هم: مَن كانت أعمالهم كلُّها لله، وأقوالهم لله، وعطاؤهم لله، ومَنعهم لله، وحُبهم لله وبُغضهم لله؛ فمعاملتهم ظاهرًا وباطنًا لوجه الله وحده، لا يريدون بذلك من الناس جزاءً ولا شكورًا، ولا ابتغاء الجاه عندهم وطلب المحمدة والمنزلة في قلوبهم، ولا هربًا من ذمِّهم، بل قد عَدُّوا الناس بمنزلة أصحاب القبور لا يَملكون لهم ضرًّا ولا نفعًا ولا حياةً ولا نشورًا(١).

الأدلة على شرط الإخلاص:

وردت أدلَّةٌ كثيرةٌ في الكتاب والسُّنَّة مُقَرِّرةً هذا الشرط؛ فمن الكتاب:

قوله تعالىٰ آمرًا نبيه محمدًا ﷺ أن يُوضِّح لأمته ما أُمر به من قِبل الله عَزَّوَجَلَّ، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ وَلَآ أُشْرِكَ بِهِۦٓ﴾ [الرعد: ٣٦]، وقال جَلَّجَلَالُهُ: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾﴾ [الزمر: ١١]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ﴿١٤﴾﴾ [الزمر: ١٤]، وقال جل وعلا مُوَضِّحًا ما أُمـر به المؤمنـون: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ...﴾ [البينة: ٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [الليل الآيات: ١٩-٢١]، وقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]، وقال جل وعلا: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠].

ومن السُّنَّة:

قال عليه الصَّلاة والسَّلام: «**إنَّما الأعمال بالنِّيات، وإنَّما لكل امرئ ما نوىٰ؛ فمَن كانت هجرته لدنيا يُصيبها أو امـرأة يَنكحها فهجرتـه إلىٰ ما هاجر إليه**»(٢).

---

(١) مدارج السالكين لابن القيِّم (١/ ٨٣)، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

وقال ﷺ: «**إن الله لا ينظر إلىٰ أجسامكم ولا إلىٰ صوركم ولكن ينظر إلىٰ قلوبكم**»[١].

وعن أبي موسىٰ الأشعري رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شَجاعة ويقاتل حَمِيَّة ويقاتل رياءً، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «**مَن قَاتَلَ لِتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله**»[٢].

فهذه الأدلة تدلُّ علىٰ وجوب إخلاص النية في جميع العبادات.

أهمية الإخلاص:

الإخلاص شرط لصحة العمل وقبوله إن كان عبادة محضة؛ كالصَّلاة والزكاة والصيام والحج والطواف وقراءة القرآن، وشرط لحصول الثواب إن كان غير ذلك؛ كالأكل والشرب والنوم والكسب ونحو ذلك.

وما أعظم مقام الإخلاص عند الله! وما أشقَّه علىٰ النفس! لذا جديرٌ بالمسلم أن يجاهد نفسه ويحاسبها في كلِّ قول وعمل، بل وفي كلِّ مقام ولحظة.

قال سهل بن عبد الله: «ليس علىٰ النفس شيء أشق من الإخلاص؛ لأنَّه ليس لها فيه نصيب»[٣].

وقال يوسف بن الحسين الرازي: «أعزُّ شيء في الدنيا الإخلاص، وكم أجتهد في إسقاط الرياء عن قلبي، وكأنه يَنبت فيه علىٰ لون آخر»[٤].

فعمل القلب هو رُوح العبودية ولُبُّها، فإذا خلا عملُ الجوارح منه كان كالجسد

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٢٨١٠)، ومسلم (١٩٠٤)، وهذا لفظ مسلم.

(٣) ذكره عنه ابنُ رجب في جامع العلوم والحكم (١/ ٨٤).

(٤) المصدر السابق.

الميت بلا رُوح، والنية هي عمل القلب.

والكلام في مسألة النِّيَّة شديد الارتباط بأعمال القلوب ومعرفة مراتبها وارتباطها بأعمال الجوارح وبنائها عليها وتأثيرها فيها صحةً وفسادًا، وإنَّما هي الأصل المراد المقصود، وأعمال الجوارح تَبَعٌ ومكمِّلة ومتمِّمة، وأنَّ النية بمنزلة الرُّوح، والعمل بمنزلة الجسد للأعضاء، الذي إذا فارق الروح فمَوَات، وكذلك العمل إذا لم تَصحبه النية فحركة عابث؛ فمعرفة أحكام القلوب أهم مِن معرفة أحكام الجوارح؛ إذ هو أصلُها، وأحكام الجوارح متفرِّعة عنها.

والمؤمنون العارفون بالله وبأمره قاموا له بحقيقة العبودية ظاهرًا وباطنًا، وقدَّموا قلوبهم في الخدمة، وجعلوا الأعضاء تبعًا لها، وهي حقيقة العبودية، ومن المعلوم أنَّ هذا هو مقصود الربِّ بإرسال رُسُله وإنزال كُتُبه وشرعه شرائعه، ومَن تأمَّل الشريعة في مصادرها ومواردها؛ علم ارتباط أعمال الجوارح بأعمال القلوب، وأنها لا تنفع بدونها، وأنَّ أعمال القلوب أفرض علىٰ العبد من أعمال الجوارح، وهل يُميز المؤمن عن المنافق إلا بما في قلب كلِّ واحد منهما من الأعمال التي ميَّزت بينهما، وهل يمكن لأحدٍ الدخول في الإسلام إلَّا بعمل قلبه قبل جوارحه؛ فعبودية القلب أعظم من عبودية الجوارح وأكثر وأدوم، فهي واجبة في كلِّ وقت، ولهذا كان الإيمان واجب القلب علىٰ الدوام، والإسلام واجب الجوارح في بعض الأحيان، فمركب الإيمان القلب، ومركب الإسلام الجوارح[1].

إن أساس القبول لأيِّ عبادة هو إخلاص القلب فيها لله تعالىٰ؛ فإن حقيقة العبادة ليست شكلًا فقط، وإنَّما هي سِرٌّ يتعلق بالقلب، ويَنبع من الرُّوح، فإذا لم يَصْدُق قلب المسلم في عبادته، ولم يُخلص لله في طاعته- صارت كالجسد بلا رُوح، وساعتها

---

(١) انظر بدائع الفوائد لابن القيِّم (٣/ ١٨٧- ١٩٣).

يردُّها الله عليه؛ قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ٢﴾ [الزمر: ٢]، وقال: ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ١١﴾ [الزمر: ١١]، وقال: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعۡبُدُ مُخۡلِصٗا لَّهُۥ دِينِي ١٤﴾ [الزمر: ١٤].

فالقلبُ هو الأساس في الإسلام، وهو مَوضع نظر الله تعالىٰ، ومحل عنايته، وهو مُستند القبول والفلاح في الآخرة، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «**إن الله لا ينظر إلىٰ أجسامكم ولا إلىٰ صوركم، ولكن ينظر إلىٰ قلوبكم**»(١)، ويقول: «**ألا إن في الجسد مُضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله؛ ألا وهي القلب**»(٢)، ويقول الله تعالىٰ: ﴿وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ غَيۡرَ بَعِيدٍ ٣١ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ٣٢ مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ وَجَآءَ بِقَلۡبٖ مُّنِيبٍ ٣٣ ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٖۖ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُلُودِ ٣٤﴾ [ق الآيات: ٣١- ٣٤].

أثر الإخلاص في الأعمال:

إنَّ الإخلاصَ يشترط في كلِّ عمل شرعه الله ليُتعبد به ويُتقرب به إليه، وقد هاجر أحدُ المسلمين في زمن النبي ﷺ من مكة إلىٰ المدينة من أجل امرأة يريد الزواج بها تُعرف بأم قيس؛ فسُمِّي «مهاجر أم قيس»(٣).

وفي هذا الشأن حَدَّثهم النبي ﷺ ذلك الحديث الجامع الذي عَدَّه بعض المـُحَدِّثين ربع الإسلام أو ثُلُثه أو نصفه، والذي افتتح به الإمام البخاري جامعه الصحيح: «**إنَّما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوىٰ، فمَن كانت هجرته إلىٰ الله ورسوله؛ فهجرته إلىٰ الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلىٰ دنيا يُصيبها أو امرأة**

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد تقدم.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) انظر: شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد (ص٢٧).

ينكحها؛ فهجرته إلىٰ ما هاجر إليه»[١].

وهذا الحديث أجمع علماء الإسلام في كل اختصاص علىٰ تلقيه بالقبول[٢].

وقيمة (النية) في الإسلام لا تعتمد علىٰ هذا الحديث وحده، وإنما تعتمد علىٰ نصوص وأحاديث كثيرة مستفيضة، تُعطي في مجموعها يقينًا جازمًا بأن الأعمال بالنيات، وأنَّ لكل امرئ ما نوىٰ، ولو أخذنا كتابًا كـ «الترغيب والترهيب» للحافظ المنذري مثلًا؛ لوجدناه يَذكر في فضل النية الصالحة أحد عشر حديثًا، وفي الترغيب في الإخلاص ثلاثة عشر حديثًا، وفي الترهيب من الرياء أكثر من ثلاثين.

فهذه المجموعة من الأحاديث وما شابهها -مع ما جاء في القرآن من آيات- هو السند اليقين لقيمة النية في الأعمال.

الشرط الثاني: المتابعة.

تعريف المتابعة:

معنىٰ المتابعة: أن تكون عبادة المسلم تابعةً لِما جاء عن الله ورسوله ﷺ، وهذا هو تحقيق شهادة أنَّ محمدًا رسول الله، وهو طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أَخبر، واجتناب ما نهىٰ عنه وزجر، وألَّا يُعبد الله إلَّا بما شرع عليه الصَّلاة والسَّلام.

الأدلة علىٰ وجوب هذا الشرط:

أوَّلًا: من القرآن:

قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله جل وعلا: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ...﴾ [النساء: ٦٤]، وقوله سبحانه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ...﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا

---

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد تقدم.

(٢) انظر: شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد (ص٢٤، ٢٥).

مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ثانيًا: ومِن السُّنَّة:

ما رواه مسلم في «صحيحه» عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**مَن عَمِل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ**»[١].

وفي رواية عنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أيضًا: «**مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ**»[٢]، أي: مردود عليه غير مُتَقَبَّل منه كائنًا مَن كان.

وفي معرض ذكر أهل الإخلاص للمعبود والمتابعة قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكذلك أعمالهم كلها وعبادتهم موافقة لأمر الله ولِما يُحبه ويرضاه، وهذا هو العمل الذي لا يَقبل الله من عاملٍ سواه، وهو الذي ابتلىٰ عباده بالموت والحياة لأجله؛ قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [الملك: ٢]. وجعل ما علىٰ الأرض زينة لها؛ ليَختبرهم أيهم أحسن عملًا.

قال الفضيل بن عياض: «العمل الحَسَن هو: أخلصه وأصوبه، قالوا: يا أبا علي، ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إنَّ العمل إذا كان خالصًا ولم يكن صوابًا لم يُقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يُقبل حتىٰ يكون خالصًا وصوابًا، والخالص: ما كان لله. والصَّواب: ما كان علىٰ السُّنَّة»؛ فلا يَقبل الله من العمل إلَّا ما كان خالصًا لوجهه، علىٰ متابعة أمره، وما عدا ذلك فهو مردودٌ علىٰ عامله، يُرد عليه أحوج ما هو إليه هباءً منثورًا»[٣].

جماع هذه الشروط:

---

(١) أخرجه مسلم (١٧١٨).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) مدارج السالكين (١/ ١٠٤، ١٠٥)، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

وقد جمع الله بين هذه الشروط الثلاثة في آية واحدة؛ فقال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ١٢٥].

وبيان ذلك:

الشرط الأول: الإخلاص، ودليله: قوله تعالىٰ: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ...﴾ [النساء: ١٢٥] الآية.

والشرط الثاني: المتابعة، ودليلها: قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [النساء: ١٢٥]، والمحسن: هو ما كان عمله وَفْق ما جاء عن اللهِ وعن رسولِه ﷺ.

الشرط الثالث: صحَّة المعتقَد، ودليله قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا...﴾ [النساء: ١٢٥] الآية.

قال الشيخ السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه: «أي: لا أحدَ أحسن من دينِ مَن جَمَع بين الإخلاص للمعبود، وهو إسلام الوجه لله، الدَّال علىٰ استسلام القلب وتوجُّهه وإنابته وإخلاصه، وتوجُّه الوجه وسائر الأعضاء لله. ﴿وَهُوَ﴾ [النساء: ١٢٥] مع هذا الإخلاص والاستسلام ﴿مُحْسِنٌ﴾ [النساء: ١٢٥] أي: مُتَّبِع لشريعة الله التي أَرسل الله بها رُسله، وأنزل بها كتُبه، وجعلها طريقًا لخواص خلقه وأتباعه.

﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النساء: ١٢٥] أي: دينه وشرعه.

﴿حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥] أي: مائلًا عن الشرك إلىٰ التوحيد وعن التوجُّه للخلق، إلىٰ الإقبال علىٰ الخالق»[(١)].

فلا بدَّ من توفُّر هذه الشروط في العبادة حتىٰ تكون صالحةً مقبولةً عند الله عَزَّوَجَلَّ،

---

(١) تفسير السعدي المسمىٰ: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص٢٠٦)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

أمَّا إذا اختلَّ شرطٌ من هذه الشروط فإنَّها لا تصحُّ، وبالتالي لا تنفع صاحبها، بل تكون وبالًا عليه في الدِّين والدُّنيا والآخرة[(١)].



(١) انظر: العبادة.. تعريفها. أركانها. شروطها. مبطلاتها لسليمان العثيم (ص٤٨ - ٥١).

[انقسام الناس في عبادة الله والاستعانة إلى أربعة أقسام]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «ثم إن الناس في عبادته واستعانته علىٰ أربعة أقسام:

فالمؤمنون المتقون هم له وبه، يعبدونه ويستعينونه.

وطائفة تعبده من غير استعانة ولا صبر، فتجد عند أحدهم تحرِّيًا للطاعة والورع، ولزوم السنة، لكن ليس لهم توكل واستعانة وصبر، بل فيهم عجز وجزع.

وطائفة فيهم استعانة وتوكل وصبر، من غير استقامة علىٰ الأمر ولا متابعة للسنة، فقد يمكَّن أحدهم، ويكون له نوع من الحال باطنًا وظاهرًا، ويعطىٰ من المكاشفات والتأثيرات ما لم يعطه الصنف الأول، ولكن لا عاقبة له، فإنه ليس من المتقين، والعاقبة للتقوىٰ، فالأولون لهم دين ضعيف، ولكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالجزع والعجز، وهؤلاء لأحدهم حال وقوة، ولكن لا يبقىٰ له إلا ما وافق فيه الأمر، واتبع فيه السنة.

وشر الأقسام من لا يعبده ولا يستعينه، فهو لا يشهد أن علمه لله، ولا أنه بالله».

الشـــرح

أقسام النَّاس في شروط صحة العبادة:

النَّاس مُنقسمون في هذا الباب إلىٰ أربعة أقسام:

أحدها: أهل الإخلاص للمعبود والمتابعة:

(الإخلاص): إذ إنَّ أعمالهم كلها لله، وأقوالهم لله، وعطاءهم لله، ومنعهم لله، وحُبَّهم لله، وبُغضهم لله؛ فمعاملتهم ظاهرًا وباطنًا لوجه الله وحده، لا يُريدون بذلك من الناس جزاء ولا شكورًا، ولا ابتغاء الجاه عندهم، ولا طلب المحمدة، والمنزلة في قلوبهم، ولا هربًا من ذَمِّهم، بل قد عَدُّوا الناس بمنزلة أصحاب القبور، لا يملكون لهم ضرًّا ولا نفعًا، ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا؛ فالعمل لأجل الناس، وابتغاء الجاه والمنزلة عندهم، ورجاؤهم للضر والنفع منهم- لا يكون مِن عارف بهم البتة، بل من جاهل بشأنهم، وجاهل بربِّه؛ فمَن عرف الناس أنزلهم منازلهم، ومَن عرف الله أخلص له أعماله وأقواله، وعطاءه ومنعه وحبه وبغضه، ولا يُعامِل أحدٌ الخلقَ دون اللهِ إلا لجهله بالله وجهله بالخلق، وإلا فإذا عرف الله وعرف الناس آثَرَ معاملة الله علىٰ معاملتهم.

(المتابعة): وكذلك أعمالهم كلها وعبادتهم موافقة لأمر الله، ولما يحبه ويرضاه، وهذا هو العمل الذي لا يَقبل الله مِن عامل سواه، وهو الذي ابتلىٰ عباده بالموت والحياة لأجله؛ فلا يقبل الله من العمل إلا ما كان خالصًا لوجهه، علىٰ متابعة أمره، وما عدا ذلك فهو مردود علىٰ عامله، يُرد عليه أحوج ما هو إليه هباء منثورًا، وكل عمل بلا اقتداء؛ فإنَّه لا يزيد عامله من الله إلا بُعدًا، فإنَّ الله تعالىٰ إنما يُعبد بأمره، لا بالآراء والأهواء.

القسم الثاني: من لا إخلاص له ولا متابعة:

فليس عمله موافقًا للشرع، وليس هو خالصًا للمعبود؛ كأعمال المتزينين للناس، المرائين لهم بما لم يشرعه الله ورسوله؛ فإنهم يرتكبون الأمور التي لم يشرعها الله، ويجمعون معها الرياء والسمعة، فيحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوه من الاتباع والإخلاص والعلم.

القسم الثالث: مَنْ هُو مُخْلِصٌ فِي أَعْمَالِهِ، لَكِنَّهَا عَلَىٰ غَيْرِ مُتَابَعَةِ الأَمْرِ:

بعض الناس يَظهر عليه الإخلاص في عمله، لكنه يفعل أمورًا مخالفةً للشرع؛ كمن يظن أن مواصلة صوم النهار بالليل قربة، وأن صيام يوم يفطر النَّاس كلهم قربة وأمثال ذَلِكَ، وقد جاء الشرعُ بالنَّهي عن مواصلة الصوم؛ فعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: «**نهىٰ رسول الله ﷺ عن الوصال؛ قالوا: إنك تواصل. قال: «إني لست كهيئتكم، إنِّي أُطْعَمَ وأُسْقَىٰ**»[1].

وأمَّا صيام يوم العيد؛ فقد ثبت عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «**أن رسول الله ﷺ نَهىٰ عن صيام يومين: يوم الأضحىٰ، ويوم الفِطر**»[2].

ومن هذا الباب ما جاء في حديث أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «**جاء ثلاثةُ رهط إلىٰ بيوتِ أزواج النَّبي يَسألون عن عبادة النَّبي، فلما أُخبروا كأنهم تقالُّوها، وقالوا: أين نحن من النَّبي؛ قد غُفر له ما تقدَّم مِن ذَنبه وما تأخَّر؟! قال أحدهم: أمَّا أنا فأصلي الليل أبدًا. وقال الآخر: وأنا أصوم الدَّهر ولا أُفطر. وقال الآخر: وأنا أعتزل النِّساء فلا أَتزوج أبدًا. فجاء رسولُ الله إليهم؛ فقال: «أنتم الَّذِين قُلتم كذا وكذا؟! أَمَا والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكِّني أصومُ وأُفطر، وأُصَلِّي وأَرقد، وأتزوج النِّساء؛ فمَن رَغِب عن سُنَّتي فليس مني**»[3].

القسم الرابع: مَن أعماله علىٰ متابعة الأمر لكنها لغير الله؛ كطاعة المرائين، وكالرجل يقاتل رياء وحمية وشجاعة، ويحج ليقال، ويقرأ القرآن ليقال، فهؤلاء أعمالهم ظاهرها أعمال صالحة مأمور بها لكنها غير صالحة فلا تُقبل، قال الله جل وعلا: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] فكل أحد لم يؤمر إلا بعبادة الله

---

(١) أخرجه مسلم (١١٠٢).

(٢) أخرجه مسلم (١١٣٨).

(٣) أخرجه البخاري (٥٠٦٣)، واللفظ له، ومسلم (١٤٠١).

بما أمر والإخلاص لله في العبادة»[(١)].

ودليله: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: «**حَدَّثني رسولُ الله ﷺ أنَّ الله تبارك وتعالىٰ إذا كان يوم القيامة يَنزل إلىٰ العباد؛ ليَقضي بينهم، وكل أمة جاثية؛ فأَوَّل مَن يَدعو به رجلٌ جَمَعَ القرآنَ، ورجلٌ يُقتل في سبيل الله، ورجلٌ كثير المال؛ فيقول الله تبارك وتعالىٰ للقارئ: أَلَم أُعَلِّمْك ما أَنزلتُ علىٰ رسولي؟ قال: بلىٰ يا ربِّ. قال: فماذا عملتَ فِيما عُلِّمْتَ؟ قال: كنت أقوم به آناء الليل وآناء النهار. فيقول الله تبارك وتعالىٰ له: كَذَبْتَ، وتقول له الملائكة: كَذَبْتَ، ويقول الله: بل أردتَ أن يُقال: فلان قارئ؛ فقد قيل ذاك! ويؤتىٰ بصاحب المال فيقول الله له: أَلَم أُوَسِّع عليك حتىٰ لَم أَدَعك تحتاج إلىٰ أحدٍ؟ قال: بلىٰ يا ربِّ. قال: فماذا عملتَ فيما آتيتك؟ قال: كنت أَصِل الرَّحم وأتصدق! فيقول الله له: كَذَبْتَ، وتقول الملائكة له: كَذَبْتَ، ويقول الله: بل إنَّما أردتَ أن يُقال: فلان جَوَاد فقد قيل ذاك، ويؤتىٰ بالذي قُتِل في سبيل الله؛ فيقال له: في ماذا قتلتَ؟ فيقول: أُمرت بالجهاد في سبيلِك، فقاتلتُ حتىٰ قُتلت! فيقول الله له: كَذَبْتَ، وتقول له الملائكة: كَذَبْتَ، ويقول الله: بل أردتَ أن يُقال: فلان جَرِيء؛ فقد قيل ذاك». ثم ضرب رسول الله ﷺ رُكبتي؛ فقال: «يا أبا هريرة، أولئك الثلاثة أَوَّلُ خَلق الله تُسَعَّر بهم النَّار يوم القيامة**»[(٢)].

فإذا أراد الإنسان أن يُحَقِّق عبادة الله عَزَّوَجَلَّ، وأن يَصل إلىٰ هذه الغاية: أن يكون مِن أهل هذه الطاعة والعبادة ومِن أهل صِراط الله المستقيم، ممن استقام علىٰ شرع الله عَزَّوَجَلَّ؛ فعليه أن يحقق هذين الشرطين -الإخلاص والمتابعة- في كل عمل.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ١٠٤-١٠٦).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٨٢)، والنسائي في الكبرىٰ (٢٣٨٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٧١٣).

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «فالمعتزلة ونحوهم من القدرية الذين أنكروا القدر هم في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من هؤلاء الجبرية القدرية الذين يعرضون عن الشرع والأمر والنهي، والصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة، ولكن فيهم مَن فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي، والوعد والوعيد، حتىٰ يجعلوا الغاية هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك، فيصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم، فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شرًّا من بدعة أولئك المعتزلة، وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة».

الشرح

عقد المصنف مقارنة بين المعتزلة القدرية وبين المتصوفة في جانبين، هما:

جانب القدر.

وجانب الأمر والنهي.

والمعروف عن المعتزلة أنهم في باب القدر كانوا قدرية يقولون: إن الله ﷻ ليس له قدرة ولا تصرُّف في فعل العبد، وإنما العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وليس لله تعالىٰ قدرة أو تصرُّف في فعل العبد.

وأما في باب الأمر والنهي فقد أحدثت المعتزلة القول بالمنزلة بين المنزلتين، وقالوا بإنفاذ الوعيد وخلود أهل التوحيد في النار، وأن النار لا يخرج منها من دخلها[(١)].

---

(١) كتاب الحسنة والسيئة (ص١٠٣).



وكانت «الخوارج» قد تكلموا في تكفير أهل الذنوب من أهل القبلة، وقالوا: «إنهم كفار مخلدون في النار، فخاض الناس في ذلك[(١)]، وخاض في ذلك المعتزلة بعد موت الحسن البصري في أوائل المائة الثانية، ولم يكن الناس إذ ذاك قد أحدثوا شيئًا من نفي الصفات[(٢)].

فقال عمرو عبيد وأصحابه لا هم مسلمون ولا كفار، بل هم في منزلة بين المنزلتين، وهم مخلدون في النار؛ فوافقوا الخوارج علىٰ أنهم مخلدون، وعلىٰ أنهم ليس معهم من الإسلام والإيمان شيء، ولكن لم يسموهم كفارًا، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصري، مثل قتادة وأيوب السختياني وأمثالهما، فسموا معتزلة من ذلك الوقت بعد موت الحسن، وقيل إن قتادة كان يقول: أولئك المعتزلة[(٣)].

وأصل بدعة القدرية كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر الله والإيمان بأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أن ذلك ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله وأمره ونهيه ووعده ووعيده، وظنوا أنه إذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصي؛ لأنهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه، وظنوا أيضًا أنه إذا علم أنهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يفسد».

وعلىٰ هذا الأساس فالمعتزلة ونحوهم من القدرية الذين أنكروا القدر هم في تعظيم الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من هؤلاء الجبرية القدرية الذين يعرضون عن الشرع والأمر والنهي.

أما المتصوفة فهم في باب القدر جبرية، وهم علىٰ صنفين:

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٧).

(٢) كتاب الحسنة والسيئة (ص١٠٣).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٧، ٣٨).

أمَّا الصنف الأول المغالي: فهو يشهد أنه مجبور علىٰ أفعاله، وأن الله هو المتصرف فيه، كما يحرك سائر المحركات، ويزعم أنه لما شهد ذلك؛ ارتفع عنه الأمر والنهي والوعد والوعيد؛ لأنه وصل إلىٰ مرتبة في التصوف بحيث لا يرىٰ لنفسه فعلًا، ويرىٰ أنه متحرك كسائر المتحركات، فعند هذا لا يلزمه الأمر والنهي.

يحتجون بالحقيقة الكونية لا يطردون هذا القول، أي: لا يستمرون عليه، ولا يلتزمونه في كل أمورهم، وإنما يتبعون آراءهم وأهواءهم؛ فمتىٰ ما كان القدر يناسب آراءهم وأهواءهم أخذوا به، وأما إذا كان القدر لا يناسب آراءهم وأهواءهم لم يأخذوا به، كما قال بعض العلماء: «عند الطاعة قدرية، وعند المعصية جبرية»، فأي مذهب وافق أهواءهم تمذهبوا به.

فترىٰ الواحد منهم عند الأمر يحتج بالقدر؛ فيقول: لو شاء الله أن أُصَلِّي سأصلي، وإن لم يشأ أن أُصلي فلن أصلي!

وأمَّا في جانب المعصية، فيقول: أنا مجبور علىٰ فِعلها، لا أستطيع أن أخالف فِعل الله فيَّ!

فلماذا لا يقول: أنا مجبور علىٰ الطاعة؛ سأقوم وأُصلي؛ لأنني مجبور.

فهو إذا جاء باب الطاعة أصبح قدريًّا؛ فيحتج بالقدر علىٰ تركها.

وإذا جاء باب المعصية أصبح جبريًّا؛ يزعم أنه مجبور علىٰ فعلها.

فيتمذهب بالمذهب الذي يُوافق هواه؛ لينسلخ من الأوامر، وليقترف من النواهي ما شاء، والعياذ بالله.

وأمَّا الصنف الثاني: وهم الذين يدعون التحقيق والمعرفة، ويزعمون أن الأمر والنهي لازم لمن شهد لنفسه أفعالًا وأثبت له صفات، يعني: إذا كان العبد لم يصل إلىٰ الدرجة المطلوبة من التصوف؛ بحيث يرىٰ أنه فاعل لهذه الأشياء، وأن في هذه

النفس هذه الصفات، فيقولون: هذا يلزمه أن يأتي بالأوامر والنواهي، بمعنىٰ: أنه إذا كان من المريدين، أو كان من عوام الناس فعليه أن يلتزم بالأوامر والنواهي؛ لأن هذا لم يصل إلىٰ درجة ورتبة من هذا الشهود؛ بحيث إنه لا يشهد لذات نفسه فعلًا، فقال: يزعمون أن الأمر والنهي لازم لهذا الصنف من الناس، لمن شهد لنفسه أفعالًا، وأثبت لها صفات.

فالمتصوفة يرون أنه في حال وصول هذا الشخص إلىٰ رُتبة مُعينة- تسقط عنه الأوامر والنواهي، وقد يقولون: (مَن شهد الإرادة سقط عنه التكليف).

فإذا وصل إلىٰ مرحلة شهود الله عَزَّوَجَلَّ وأنه الفاعل لكل شيء علىٰ الحقيقة وأنهم لا فعل لهم ولا مشيئة -علىٰ حدِّ زعمهم-؛ فهذا لا تكليف عليه، وكما سيأتي أنهم يقولون في هذا: إنه يصبح مثل البَحر؛ لا تضره الذنوب، كما أن الأوساخ لا تؤثر في البحر الخضم. أي: لا يتأثر بذنب ولا ينتفع بطاعة، وهذا من استدراج الشيطان لهم، والعياذ بالله.

ويزعمون أن الخضر سقط عنه التكليف؛ لشهوده الإرادة؛ لأنه من الأولياء، والأولياء لهم مَرتبة تُسقط عنهم التكاليف.

فيُفرقون بين العامَّة والخاصة؛ فالخواص تسقط عنهم الأوامر والنواهي، ويكتفون بشهود الحقيقة الكونية، قال المصنف: «وقد يفرقون بين مَن يعلم ذلك علمًا وبين مَن يراه شهودًا»، أي: لا يكتفون بمجرد العلم؛ فبعضهم قال: إذا كان هذا الشخص علم هذه الأمور دون أن يشهد ذلك شهودًا، أي: تُكشف له الحجب، ويكون مع الحضرة الإلهية مشافهة، فإذا لم يصل إلىٰ مرحلة الكشف، فيظل علىٰ التزام بالأوامر والنواهي، بمعنىٰ: أنه لا يسقط عنه التكليف حتىٰ يُكشف له الحجاب، وحتىٰ يرىٰ الله مشاهدة.

فلا يُسقطون التكليف عمن يعلم ذلك ويؤمن به فقط، وإنما لا بد من شهوده للحضرة الإلهية، علىٰ حدِّ زعمهم.

ولا شك أن هذا من استدراج الشيطان لهم؛ لأن نبينا ﷺ قد قال: «**تَعَلَّمُوا؛ أَنَّهُ لَنْ يَرَىٰ أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ** عَزَّوَجَلَّ **حَتَّىٰ يَمُوتَ**»(١)، فلا سبيل إلىٰ رؤية الله عَزَّوَجَلَّ في هذه الحياة الدنيا، فهي أمر ممتنع، ولكن الشيطان يستدرج هؤلاء، ولذلك النبي ﷺ عندما تكلم مع ابن صياد، فقال له النبي: «ما ترىٰ؟». قال: أرىٰ عرشًا علىٰ الماء! فقال رسول الله ﷺ: «**تَرىٰ عرشَ إبليس علىٰ البَحر**»(٢)، فهذا الذي يراه هؤلاء إنَّما هو شيطان من الشياطين يَتمثل لهم، ويستدرجهم بهذه الأمور والأحوال؛ ليخرجهم عن الدين مِن طريق ترك العبادة؛ فأصبح هؤلاء لا دين لهم، والعياذ بالله.

وعليه فإن الصوفية هم في القدر ومشاهدة توحيد الربوبية خير من المعتزلة، ولكن فيهم مَن فيه نوع بدع مع إعراض عن بعض الأمر والنهي والوعد والوعيد، حتىٰ يجعلوا الغاية هي مشاهدة توحيد الربوبية والفناء في ذلك؛ فيصيرون أيضًا معتزلين لجماعة المسلمين وسنتهم، فهم معتزلة من هذا الوجه، وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شرًّا من بدعة أولئك المعتزلة.

قول المصنف: «**وكلتا الطائفتين نشأت من البصرة**».

أما المعتزلة فأول ما تأسَّست علىٰ يد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وكانت البصرة مركزًا للمعتزلة، وكانت كما يقولون: البصرة عش القدرية، والكوفة عش التشيُّع، فكانت مقالة القدرية أظهر في البصرة.

وكان من أشهر مقالات واصل بن عطاء: مسألة المنزلة بين المنزلتين، ومقالة

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٣٠) من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٢٥) من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

القدرية، وكذلك ميله في مسائل الإيمان إلىٰ قول الخوارج في ذلك؛ لأنهم يقولون: «**إن الإيمان قول واعتقاد وعمل لكن لا يزيد ولا ينقص**»[(١)].

فقد جاء واصل بقول في مرتكب الكبيرة يوافق فيه الخوارج من حيث النتيجة؛ لأن الفرق بين مقالة الخوارج ومقالة المعتزلة في هذه المسألة هو أنهم اختلفوا في حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا، وإنما في المآل -أي في الآخرة- هم علىٰ قول واحد؛ إذ إن كلًّا من الخوارج والمعتزلة يقول: إنه خالد مخلد في النار، لكن المعتزلة يجعلونه في الدنيا لا مؤمن ولا كافر، ويقولون في منزلة بين المنزلتين.

فأظهر واصل بن عطاء هذه المقالة واعتزل مجلس الحسن البصري، ومن هنا من بعد ذلك سمي أتباعه المعتزلة؛ فنشأ الاعتزال في البصرة، وكانت في ذلك الوقت مرتعًا للبدع فكان فيها الخوارج والقدرية والمرجئة، وكذلك كان فيها شيء من التشيُّع.

فمن هنا كان الاعتزال مركبًا من عدة مقالات، فأخذ شيئًا من القدرية، وأخذ شيئًا من الخوارج، وأخذ كذلك شيئًا من الجهمية وإن كان هذا بعد ذلك، فمثلًا تأثرهم بالخوارج؛ لأن واصل بن عطاء كان يقول في مسألة أهل صفين، ومسألة التحكيم: إن أحد الطائفتين يعني فاسق لا بعينه، فيفسق ولكن بدون تحديد أو تعيين أي الطائفتين كذلك. وكان يقال عنه: «**لو جاء عليٌّ وأصحابه ومعاويةُ أصحابه يشهدون عندي علىٰ حزمة بقل، لرددت شهادة الاثنين**»[(٢)].

فبالتالي هذا يظهر مدىٰ العلاقة بين الخوارج وبين المعتزلة فيما بعد؛ لأنه لا يزال إلىٰ اليوم فكر الاعتزال موجودًا عند بقية الخوارج وهم الإباضية، والإباضية

---

(١) انظر كتاب التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، (ص٤٣).

(٢) انظر كتاب العرش للذهبي (١/ ٥١).

اليوم في مسائل الصفات وفي بعض المسائل علىٰ عقيدة الاعتزال، يدعون إليها بنفس الكلام الذي يقوله المعتزلة، وللاعتزال كذلك صلة بالتشيُّع؛ لأن المعتزلة لو درسْت في تاريخهم، يزعمون أن واصل بن عطاء تتلمذ علىٰ الحسن والحسين ابني عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم يزعمون ذلك، يدَّعون ذلك.

وبالتالي بعد هذا كان هناك تقارب بين المعتزلة والروافض، ولذلك الروافض اليوم الإمامية الاثنا عشرية، والزيدية في مسائل الأسماء والصفات يحملون فكر الاعتزال، فلو جئت إلىٰ الزيدية، ولو جئت إلىٰ الروافض تناقشهم في مسائل الصفات؛ تجد أن ما عندهم هو ما عند المعتزلة.

وأما التصوف فكان أول ظهوره في البصرة، وكان ممن اشته فيها طلق بن حبيب العنزي، وعطاء السلمي الذي بكىٰ حتىٰ عمش[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «في أواخر عصر التابعين حدث ثلاثة أشياء: الرأي، والكلام، والتصوف، فكان جمهور الرأي في الكوفة، وكان جمهور الكلام والتصوف في البصرة، فإنه بعد موت الحسن وابن سيرين ظهر عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، وظهر أحمد بن عطاء الهجيمي (ت٢٠٠هـ)، تلميذ عبد الواحد بن زيد تلميذ الحسن البصري، وكان له كلام في القدر، وبنىٰ دويرة للصوفية، وهي أول ما بني في الإسلام، -أي دارًا بالبصرة غير المساجد للالتقاء علىٰ الذكر والسماع-، صار لهم حال من السماع والصوت -إشارة إلىٰ الغناء-، وكان أهل المدينة أقرب من هؤلاء في القول والعمل.

«**وأما الشاميون:** فكان غالبهم مجاهدين وأهل أعمال قلبية أقرب إلىٰ الحال المشروع من صوفية البصريين إذ ذاك؛ ولهذا تجد كتب «الكلام والتصوف» إنما

---

(١) سير أعلام النبلاء الذهبي (١٤/ ٦٠١).

خرجت في الأصل من البصرة، فمتكلمة المعتزلة أئمتهم بصريون: مثل أبي الهذيل العلاف وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأبي عبد الله... وأبي الحسي، البصري، وكذلك متكلمة الكُلَّابِيَّة والأشعرية، كعبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وصاحبه أبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وغيرهم. وكذلك كتب «المتصوفة ومن خلط التصوف بالحديث والكلام»، ككتب الحارث بن أسد المحاسبي، وأبي الحسن بن سالم، وأبي سعيد الأعرابي، وأبي طالب المكي، وقد شرك هؤلاء من البغداديين والخراسانيين والشاميين خلق، لكن الغرض أن الأصول من ثم»[(١)].



(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٥٨-٣٦٠) بتصرف.

[دين الله هو ما بعث به رسله]

المتن

قال المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وإنما دين الله ما بعث به رسله، وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم، وهو طريق أصحاب رسول الله ﷺ، خير القرون، وأفضل الأمة، وأكرم الخلق علىٰ الله بعد النبيين، قال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فرضي عن السابقين الأولين رضاء مطلقًا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان، وقد قال النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة: «خير القرون القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

وكان عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: «من كان منكم مُسْتنًّا فليستنَّ بمن قد مات، فإن الحيَّ لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد ﷺ، أبرُّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه؛ فاعرفوا لهم حقَّهم، وتَمَسَّكوا بهديهم، فإنهم كانوا علىٰ الهُدىٰ المستقيم»[(١)]. وقال حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «يا معشر القراء استقيموا وخُذوا طريق مَن كان قبلكم، فوالله لئن اتبعتموهم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، ولإن أخذتُم يمينًا وشمالًا لقد ضللتم ضلالًا بعيدًا».

وقد قال عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خَطَّ لنا رسول الله ﷺ خطًّا، وخَطَّ خطوطًا عن يمينه وشماله، ثم قال: «هذا سبيل الله، وهذه سبل علىٰ كل سبيل منها شيطان

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٩٦).

يدعو إليه، ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]».

وقد أمرنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن نقول في صلاتنا: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة الآيات: ٦-٧] قال النبي ﷺ: «اليهود مغضوب عليهم والنصارىٰ ضالون»، وذلك أن اليهود عرفوا الحق ولم يتبعوه، والنصارىٰ عبدوا الله بغير علم.

ولهذا كان يقال: تعوذوا بالله من فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣﴾ [طه: ١٢٣]، قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «تكفَّل الله لمن قرأ القرآن، وعمل بما فيه ألا يضل في الدنيا ولا يشقىٰ في الآخرة»، وقرأ هذه الآية.

وكذلك قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة: ١ إلىٰ ٤]، فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن هؤلاء مهتدون مفلحون، وذلك خلاف المغضوب عليهم والضالين.

فنسأل الله العظيم أن يهدينا وسائر إخواننا صراطه المستقيم: صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله علىٰ خير خلقه عبده ورسوله محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلىٰ يوم الدين».

الشــرح

شرع المصنف هنا في ذكر خاتمة هذا الكتاب في بيان فضل التمسك بما كان عليه السلف الصالح، وعلىٰ رأسهم الصحابة رضوان الله عليهم، ومن اتبعهم بإحسان.

فأهل السنة يتميزون باعتقادهم أن الصحابةَ -رضوان الله عليهم- لم يكن أحدٌ منهم علىٰ بدعة.

وما عُرفوا بذلك برغمِ ظهورِ بعض الفِرَقِ في زمانهم، كالخوارجِ والقَدَرِيَّة والشيعةِ ونحو ذلك، ومع ذلك ما عُرِفَ عن أحدٍ من أصحاب النبي أنه قد حادَ عن هذا الطريق.

ونؤمنُ بأن أصحابَ النبي كما وصفهم ابن مسعود حينما قال: «من كانَ مُسْتَنًّا، فَلْيَسْتَنَّ بمن قد ماتَ، فإنَّ الحيَّ لا تُؤمن عليه الفتنة»، وكما أُثِر عنه حيث قال: «إنا نقتدي ولا نبتدئ، ونتبعُ ولا نبتدع»[(١)].

فأصحابُ النبي خيرُ هذه الأمة، والله تعالىٰ قد زكَّاهم في كتابه وأمرَ بلزومِ سبيلهم حيث قال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠]، فرضيَ الله عن السابقين من المهاجرين والأنصار رضاءً مطلقا بدونِ قيد، ورضيَ عمن بعدهم رضاءً مقيَّدًا، مقيَّدًا بأي أمر؟ باتباعهم بإحسان ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾.

ونهىٰ الله ﷻ عن الافتراقِ عنهم: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

نهىٰ عن الافتراقِ عن هذا الطريقِ وهذا السبيل، والمعالم بحمد لله تعالىٰ واضحة مرجعيةٌ استقامَ عليها الأوائل وحفظوها لنا بأسانيدها الصحيحةِ الثابتة ونقلوها لنا، وأصبحت -بحمد الله تعالىٰ- ميراثًا سليمًا من كل بدعةٍ ومن كل شائبة يتوارثه أهل السنَّةِ جيلًا بعدَ جيل، وينقله الخيارُ من هذه الأمة، ينقله ورثةُ الأنبياء

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٩٦).

لكلِّ جيلٍ من هذه الأجيال.

فلذلك لا عجبَ أن يتسمَ هذا المنهج بثباته وعدمِ اضطرابه، ولا عجبَ أن يتسمَ هذا المنهج بلزومِ كلام الله وبلزومِ كلام رسوله، ولا عجبَ أن يستمرَ هذا الإسناد محفوظًا جيلًا بعدَ جيل.

فهذه هي مرجعيةُ أهل السنَّة، التي بحمد الله تعالىٰ نُقلِت لنا في كتبِ الاعتقاد، ولزِمَها أهلُ السنَّةِ علىٰ مدىٰ هذه الأزمانِ والأعصار.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ: «والواجب علىٰ كل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله أن يكون أصل قصده توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، وطاعة رسوله، يدور علىٰ ذلك، ويتبعه أين وجده، ويعلم أن أفضل الخلق بعد الأنبياء هم الصحابة، فلا ينتصر لشخصٍ انتصارًا مطلقًا عامًّا، إلا لرسول الله ﷺ، ولا لطائفة انتصارًا مطلقًا عامًّا، إلا للصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

فإن الهدىٰ يدور مع الرسول حيث دار، ويدور مع أصحابه دون أصحاب غيره حيث داروا؛ فإذا أجمعوا لم يجمعوا علىٰ خطأ قط، بخلاف أصحاب عالم من العلماء فإنهم قد يجمعون علىٰ خطأ، بل كل قولٍ قالوه ولم يقله غيرهم من الأمة لا يكون إلا خطأ؛ فإن الدين الذي بعث الله به رسوله ليس مُسَلَّمًا إلىٰ عالِمٍ واحدٍ وأصحابه، ولو كان كذلك؛ لكان ذلك الشخص نظيرًا لرسول الله ﷺ، وهو شبيه بقول الرافضة في الإمام المعصوم.

ولا بد أن يكون الصحابة والتابعون يعرفون ذلك الحق الذي بعث الله به الرسول، قبل وجود المتبوعين الذين تُنسب إليهم المذاهب في الأصول والفروع، ويمتنع أن يكون هؤلاء جاؤوا بحق يخالف ما جاء به الرسول، فإن كل ما خالف الرسول فهو باطل، ويمتنع أن يكون أحدهم عَلِمَ من جهة الرسول ما يخالف

الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإن أولئك لم يجتمعوا علىٰ ضلالة، فلا بد أن يكون قوله -إن كان حقًّا- مأخوذًا عمَّا جاء به الرسول، موجودًا فيمن قبله، وكل قول قِيلَ في دين الإسلام مخالف لما مضىٰ عليه الصحابة والتابعون، لم يقله أحد منهم بل قالوا خلافه؛ فإنه قول باطل»[(١)].

قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

وقال أيضًا: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ١٠].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ: «فقد تبين أن الواجب طلب علم ما أنزل الله علىٰ رسوله ﷺ من الكتاب والحكمة، ومعرفة ما أراد بذلك، كما كان علىٰ ذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، ومن سلك سبيلهم، فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم، فقد بينه الله ورسوله بيانًا شافيًا، فكيف بأصول التوحيد والإيمان، ثم إذا عرف ما بينه الرسول نظر في أقوال الناس، وما أرادوه بها، فعرضت علىٰ الكتاب والسنة»[(٢)].

وأصحاب النبي ﷺ هم أفضل الأمة علىٰ الإطلاق، ومحبتهم من كمال الإيمان، وبغضهم والوقيعة فيهم من علامات أهل البدع، وقد وردت نصوص كثيرة تبين فضل أصحاب النبي ﷺ، ومن هذه النصوص ما يلي:

ومن الأدلة علىٰ فضل الصحابة من القرآن الكريم:

---

(١) منهاج السنة (٥/ ٢٦١-٢٦٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٤٤٣).

- قال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

- وقال تعالىٰ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩].

أدلة فضل الصحابة من السنة النبوية:

- عن أبي موسىٰ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، ثم قلنا: لو جلسنا حتىٰ نصلي معه العشاء، قال: فجلسنا، فخرج علينا، فقال: «ما زلتم هاهنا؟» قلنا: يا رسول الله، صلينا معك المغرب، ثم قلنا: نجلس حتىٰ نصلي معك العشاء، قال: «**أحسنتم أو أصبتم**»، قال: فرفع رأسه إلىٰ السماء، وكان كثيرًا مما يرفع رأسه إلىٰ السماء، فقال: «**النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتىٰ السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتىٰ أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتىٰ أمتي ما يوعدون**»(١).

- وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ، قال: «**يأتي علىٰ الناس زمان، يغزو فئام من الناس، فيقال لهم: فيكم من رأىٰ رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لهم، ثم يغزو فئام من الناس، فيقال لهم: فيكم من رأىٰ مَن صَحِبَ رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لهم، ثم يغزو فئام من الناس، فيقال لهم: هل فيكم من رأىٰ مَن**

---

(١) أخرجه مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمة (٤/ ١٩٦١ رقم ٢٥٣١).

صَحِبَ مَن صَحِبَ رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم فيفتح لهم»[(١)].

- وعن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سئل رسول الله ﷺ: أي الناس خير؟ قال: «**قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تبدر شهادة أحدهم يمينه، وتبدر يمينه شهادته**»[(٢)].

- وعن عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: «**خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»، قال عمران: لا أدري أذكر النبيُّ ﷺ بعد قرنين أو ثلاثة، قال النبي ﷺ: «**إن بعدكم قومًا يخونون ولا يُؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن**»[(٣)].

- عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال النبي ﷺ: «**لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحُدٍ ذَهَبًا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه**»[(٤)].

أدلة فضل الصحابة من أقوال السلف:

- عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب

---

(١) أخرجه البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (٥/ ٢ رقم ٣٦٤٩). وأخرجه مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (٤/ ١٩٦٢ رقم ٢٥٣٢).

(٢) أخرجه البخاري. كتاب القدر. باب إذا قال: أشهد بالله، أو شهدت بالله (٨/ ١٣٤ رقم ٦٦٥٨). وأخرجه مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (٤/ ١٩٦٢ رقم ٢٥٣٣).

(٣) أخرجه البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (٥/ ٢ رقم ٣٦٥٠). وأخرجه مسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (٤/ ١٩٦٤ رقم ٢٥٣٥).

(٤) أخرجه البخاري. كتاب أصحاب النبي ﷺ. باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذًا خليلًا» (٥/ ٨ رقم ٣٦٧٣). وأخرجه مسلم. كتاب فضائل الصحابة (ص٥٤). باب تحريم سب الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم (٤/ ١٩٦٧ رقم ٢٥٤٠).

محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون علىٰ دينه، فما رأىٰ المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئًا فهو عند الله سيئ»(١).

- وقال ابن مسعود: «من كان مُسْتَنًّا فَلْيَسْتَنَّ بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد ﷺ، كانوا خير هذه الأمة، أَبَرَّهَا قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، ونقل دينه، فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فهم كانوا علىٰ الهدي المستقيم»(٢).

- وقال الشعبي: «قيل لليهود: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب موسىٰ. وقيل للنصارىٰ: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب عيسىٰ. وقيل للرافضة: من شر أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب محمد. لم يستثنوا إلا القليل، وفيمن سبوهم من هو خير ممن استثنوهم بأضعاف مضاعفة»(٣).

- وقال الإمام مالك بن أنس: «من يبغض أحدًا من أصحاب النبي ﷺ وكان في قلبه عليهم غل؛ فليس له حق في فيء المسلمين، ثم قرأ قول الله ﷻ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ [الحشر: ٧]، إلىٰ قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: ١٠]، وذُكِرَ بين يديه رجل ينتقص أصحاب رسول الله ﷺ فقرأ هذه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ﴾ [الفتح: ٢٩]، ثم قال: مَن أصبح مِن الناس في قلبه غل علىٰ أحد من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقد أصابته

(١) أخرجه أحمد بسند حسن (٦/ ٨٤ رقم ٣٦٠٠).
(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم (١/ ٣٠٥). وشرح السنة للبغوي (١/ ٢١٤).
(٣) شرح أصول الاعتقاد للإمام اللالكائي (٨/ ١٥٤٩).

الآية»(١).

- وقال الطحاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الحق يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان»(٢).

- **وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ:** «ومن أصول أهل السنة والجماعة: سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله ﷺ كما وصفهم الله به في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ١٠﴾ [الحشر: ١٠]، وطاعة للنبي ﷺ في قوله: «**لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أُحُدٍ ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه**»(٣).

وأهل السنة يتبرؤون من طريقة الروافض الذين يبغضون الصحابة ويسبونهم، وطريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل، ويُمسكون عمَّا شجر بين الصحابة، ويقولون: إن هذه الآثار المروية في مساويهم منها ما هو كاذب، ومنها ما قد زيد فيه ونقص وغُيِّرَ عن وجهه، والصحيح منه هم فيه معذورون، إما مجتهدون مصيبون وإما مجتهدون مخطئون، وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره، بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم

---

(١) شرح السنة للبغوي (١/ ٢٢٩).

(٢) العقيدة الطحاوية (ص٨١).

(٣) العقيدة الواسطية (ص١١٥)، والحديث أخرجه البخاري كتاب أصحاب النبي ﷺ باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذًا خليلًا» (٥/ ٨ رقم ٣٦٧٣). وأخرجه مسلم. كتاب فضائل الصحابة ٥٤ - باب تحريم سب الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ (٤/ ١٩٦٧ رقم ٢٥٤٠).

من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتىٰ إنهم يغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم؛ لأن لهم من الحسنات التي تمحو السيئات.

ورحم الله القحطاني حين قال:

قــل خيــر قــول في صــحابة أحمــد ... وامــــدح جميــــع الآل والنســــوان

دع مـا جـرىٰ بـين الصـحابة في الـوغىٰ ... بســيوفهم يــوم التقــىٰ الجمعــان

فقتــيلهم مــنهم وقــاتلهم لهــم ... وكلاهمــا في الحشــر مرحومــان

والله يــوم الحشــر ينــزع كــل مــا ... تحــوي صــدورهم مــن الأضــغان[1]

تم شرح التدمرية

والحمد للّه رب العالمين

وصلى اللّه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



(١) نونية القحطاني (ص٢٨).

فهرس الموضوعات

